ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

LIPIEC – SIERPIEŃ (7-8)
Rok XIV 1962

97-98

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna** 12 oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 27. IV. 1962 Druk ukończono w sierpniu 1962
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 70 g Ark. druk. 20
Zam. nr 194, 27. IV. 1962 Nakład 7.000+350 egz. N-29

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XIV Nr 97–98 (7–8)

Lipiec – Sierpień 1962

KRAKÓW

JERZY KŁOCZOWSKI

RUCHY REFORMATORSKIE W CHRZEŚCIJAŃSTWIE ZACHODNIM W XI WIEKU

Historycy zgodnie podnoszą dziś przełomowość XI stulecia w dziejach zachodniej Europy. Ściślej biorąc, nie chodzi tu oczywiście o sztucznie wydzielony okres objęty latami 1001—1100, ale o wiek rozszerzony o parę dziesiątków lat przed rokiem tysięcznym, jak i po tysiącznym setnym. Podział historii na wieki w sensie równych, stuletnich okresów jest wymysłem stosunkowo niedawnym. Ma on oczywiście walory dydaktyczne, ale rzadko odpowiada przemianom realnie zachodzącym. W interesującym nas okresie wyraźne zmiany w sytuacji europejskiej wystąpiły już w połowie X wieku. Przypomnijmy tu krótko, iż po niezwykle ambitnej próbie zorganizowania chrześcijaństwa zachodniego przez wielkich Karolingów [1] następuje w historii europejskiej nowy okres rozkładu i anarchii. Druga połowa IX stulecia i pierwsza X przynoszą rozbicie polityczne oraz nieustanne straszne najazdy Skandynawów, Arabów i wreszcie Węgrów. Skandynawowie, nazwani przez mieszkańców kontynentu Ludźmi Północy — Normanami, atakują na swych łodziach nie tylko wybrzeża, ale wdzierają się daleko w głąb lądu poprzez liczne rzeki wpadające do Morza Północnego i Atlantyku. Na Morzu Śródziemnym panują Arabowie, pustosząc jego wybrzeża. Luźne ich bandy osiadają nawet na stałe w początkach X wieku w Alpach dezorganizując na przeszło pół wieku szlaki łączące Italię z krajami zaalpejskimi. W tym samym czasie konne watahy Madziarów, poruszające się z wielką szybkością, szerzą śmierć i spustoszenie na olbrzymich

---

1 Por. J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo czasów Karolińskich*, „Znak" nr 91, (przyp. red.).

obszarach Italii, Francji i Niemiec. Nieustanne walki wewnętrzne między feodałami dopełniają brzemienia nieszczęść spadających na ludność. Brak siły zdolnej do energicznej i istotnie skutecznej walki z najeźdźcami. Dopiero około połowy X stulecia sytuacja zaczyna się zmieniać. Arabowie zostają wreszcie usunięci z Alp. Ustają najazdy węgierskie i normańskie. Cesarstwo przechodzi w ręce dynastii saskiej, która nadaje wskrzeszonej przez Karola Wielkiego instytucji realne znaczenie. Procesy o niezmiernej doniosłości dokonywują się na olbrzymich obszarach północnej i środkowej Europy graniczących z terytoriami pokarolińskiego chrześcijaństwa. Oto wraz ze stabilizacją stosunków krystalizuje się tam szereg wielkich, i, jak się okazać miało, trwałych organizmów państwowych, skandynawskich, słowiańskich oraz Węgry. Państwa te, a wśród nich i Polska, przyjmują oficjalnie chrześcijaństwo zbliżając się tym samym znacznie do ówczesnych kręgów cywilizacyjnych chrześcijańskich: zachodniego bądź bizantyjskiego. Na terenach Europy pokarolińskiej, a zwłaszcza na najbardziej wyniszczonych, choć jednocześnie kulturalnie starszych obszarach romańskich i nadreńskich, zaznaczają się pierwsze, wyraźne ślady odbudowy po zniszczeniach. Odbudowa ta rychło przybierze kształty tworzenia czegoś nowego, stanie się mianowicie procesem określanym dziś w nauce jako proces wzrostu Europy. W ciągu kilku pokoleń Europejczyków dokonywuje się mianowicie skok tak gwałtowny w integralnym rozwoju kultury, rzec można masowej, społeczności europejskich, a zarazem tak wielki wzrost znaczenia kręgu zachodnioeuropejskiego w stosunku do innych kręgów cywilizacyjnych, iż w dziejach powszechnych nie tak łatwo wskazać na momenty o analogicznym znaczeniu. Wzrost Europy uwidacznia się najlepiej w perspektywach historii porównawczej, w zestawieniu z innymi kręgami cywilizacyjnymi. Rozbita, zniszczona Europa zachodnia X wieku jest pod wielu względami zupełnym kopciuszkiem w zestawieniu ze względnie wspaniale prosperującymi gospodarczo, politycznie i kulturalnie kręgami cywilizacji bizantyjskiej, arabskiej z ośrodkiem w Bagdadzie, a dalej z kwitnącymi właśnie w europejskim wczesnym średniowieczu kręgami azjatyckimi Indii i Chin. U schyłku XIII wieku, a więc w czasie, gdy występować zaczynają objawy pierwszego, wielkiego „kryzysu wzrostu" przez jaki przejść miała Europa zachodnia w XIV wieku, obraz ten jest już bardzo inny. Bizancjum jest w zasadzie kopciuszkiem w stosunku do „łacinników". Pozycja Islamu, mimo wyparcia chrześcijan z Ziemi Świętej, jest bez porównania słabsza niż przed kilkoma wiekami. Morze Śródziemne i jego drogi znajdują się w rękach chrześcijan, w Hisz-

panii wyparcie Muzułmanów z ostatnich skrawków zajmowanej przez nich ziemi jest nie tyle problemem ich siły, ile rozbicia państw chrześcijańskich półwyspu. Azja po wielkiej, nieudałej w końcu próbie zjednoczenia jej olbrzymich terytoriów przez Mongołów zamyka się w ramach szeregu kręgów cywilizacyjnych i państw i w wielkiej mierze wchodzi w okres kilkuwiekowej stagnacji. Wyprzedzenie, jakie w okresie wzrostu w XI—XII wieku zdobyła Europa, pogłębiając je jeszcze bardzo znacznie w następnych stuleciach, nie tyle wynikało — jak się wydaje — z regresji innych kręgów cywilizacyjnych, ile z ich pewnego rodzaju zatrzymania się w rozwoju, podczas gdy właśnie historię europejską w zajmującym nas okresie cechuje ów wyjątkowo silny dynamizm rozwojowy.

Nauka historyczna uświadomiła sobie pełniej zakres i przebieg zachodzących zmian stosunkowo wcale niedawno. Decydujące było tu bodajże rozszerzenie obserwacji historycznej (tak jednostronnie skupionej poprzednio na wydarzeniach politycznych) na całokształt przemian zachodzących w społeczeństwach, oraz uwzględnienie szerszej perspektywy porównawczej. Z jak największym naciskiem trzeba jednak podkreślić charakter wstępny badań oraz pewnego rodzaju tymczasowość aktualnych wyników. Intensywnie prowadzone badania przez jednostki i zespoły badawcze wydobywają stale nowe źródła i fakty. W archiwach Włoch czy Hiszpanii, ale także i w innych krajach, znajdują się dotąd poważne zasoby źródeł nie wydanych i mało czy wcale nie wykorzystanych. Źródeł tych jest w sumie dla XI—XII wieku bez porównania więcej aniżeli dla czasów karolińskich, czy w ogólności wczesnośredniowiecznych. Stosunki ulegają znacznemu skomplikowaniu, stają się o wiele bardziej złożone, trudniejsze do zrozumienia. Jest więc rzeczą jasną, że w miarę zagłębiania się w tamte czasy obraz ich wypracowywany przez historyków staje się nie tylko znacznie bliższy realnie istniejącej rzeczywistości, ale także narzuca nowe pytania, nowe problemy badawcze, dyskusje, w których oczywiście nie zawsze, nie łatwo i nie szybko następuje jakieś uzgodnienie poglądów na pewien przynajmniej przeciąg czasu. Jak zawsze w historii, chęć wytłumaczenia zjawisk prowadzi do hipotez, nieraz zbyt łatwych, które z kolei prowokują innych badaczy do próbowania nowych czy uzupełniających wyjaśnień. W atmosferze, rzec można, wyjątkowo silnego zainteresowania się współczesnej nauki historycznej okresem X—XII wieku kształtują się nowe formy pracy i współpracy historyków. Powstają specjalne ośrodki badawcze poświęcone studiom nad tym okresem. W ostatnich latach wyróżnił się wśród tych ośrod-

ków *Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale* na uniwersytecie w Poitiers we Francji. W swych regularnych publikacjach oraz na licznych organizowanych w Poitiers kursach i zjazdach, centrum to skupia się na różnorodnych przejawach rozkwitu kultury umysłowej i artystycznej X—XII wieku. Nie zapominajmy, że to są wieki, w których przede wszystkim właśnie we Francji kształtuje się nowa, wielka sztuka nazwana później romańską, wielka literatura w języku francuskim, nowa filozofia i wiele innych nowych zjawisk, dzięki którym utarło się już w nauce określenie renesansu XII wieku dla oznaczenia całości tego dorobku. Szczególne znaczenie dla rozwoju nauki zdają się mieć międzynarodowe konferencje historyków-specjalistów poświęcone ściśle określonym zagadnieniom. W atmosferze dyskusji i bezpośredniej konfrontacji wyników i stanowisk dokonuje się tam podsumowania aktualnej wiedzy o danym zagadnieniu, precyzuje problematykę badawczą, wysuwa nowe pytania i możliwości spojrzenia. Każdego roku odbywa się dziś w Europie szereg takich specjalistycznych zjazdów-konferencji. Materiały z nich są następnie publikowane w księgach-pamiętnikach zjazdów. W Polsce do najciekawszych przedsięwzięć naukowych tego typu należała niewątpliwie zorganizowana w 1959 roku z inicjatywy profesora Aleksandra Gieysztora międzynarodowa sesja naukowa poświęcona ukazaniu mediewistom europejskim wyników nowych badań nad genezą miast polskich. W zajmującej nas w obecnym artykule dziedzinie przemian religijnych za szczególnie ważną uznać trzeba ostatnią inicjatywę profesora C. Violante z mediolańskiego *Università Cattolica del Sacre Cuore* organizowania międzynarodowych tygodni studiów poświęconych różnym, kluczowym przejawom ruchów religijno-społecznych XI—XII wieku. W 1959 r. przedmiotem licznych referatów i ożywionych dyskusji były bardzo ważne dla zajmujących nas czasów sprawy życia wspólnego kleru, życia regularnego, kanonickiego. W obecnym, 1962 roku, tematem zjazdu będą ruchy eremickie w Europie Zachodniej.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż w takiej sytuacji badawczej przedstawienie w krótkim artykule całokształtu przemian religijnych zachodzących w Europie między X i XII wiekiem staje się zadaniem wyjątkowo trudnym. Z konieczności wiele rzeczy trzeba uprościć, inne, i to wcale ważne, pominąć. Wydaje się jednak, iż wprowadzenie czytelnika polskiego w atmosferę najbardziej współczesnych badań naukowo-historycznych i samo nawet zasygnalizowanie aktualnej problematyki badawczej w zajmującej nas dziedzinie jest rzeczą jak najbardziej pożądaną. Przyzwyczajeni

jesteśmy dotąd bardzo silnie do jednostronnego obrazu, starej, zwłaszcza XIX-wiecznej historiografii niemieckiej, skłonnej do sprowadzenia historii Kościoła XI-wiecznego do spraw walki o inwestyturę i walki Grzegorza VII z Henrykiem IV. Dziś, jak zaraz zobaczymy, sprawy te traktujemy o wiele szerzej, głębiej i bez wątpienia o wiele bardziej zgodnie z realną rzeczywistością ówczesną.

Niezmiernie ważne przemiany zachodzą w społeczeństwie zachodnio-europejskim XI wieku. Rozpowszechnia się w owym czasie zwyczaj dzielenia ludzi na trzy wielkie kategorie tych, którzy się modlą, którzy walczą i wreszcie tych, którzy pracują. Modlący się, to liczni mnisi i kler, zarówno skupiony w grupach żyjących przy ważniejszych kościołach katedralnych i innych, jak i rozrzucony po licznych kościołach wiejskich. Nie trzeba dodawać, iż wyznaczona w naszym podziale mnichom i klerowi funkcja modlenia się wypełniana była skrupulatniej przede wszystkim w licznych klasztorach mniszych, w części także i kanonickich, natomiast w życiu najbardziej eksponowanych społecznie prałatów, dostojników i opatów bardzo często przeważał w praktyce tryb życia „walczących" feodałów, zaś życie kleru wiejskiego niezbyt, wydaje się, różniło się od życia mieszkających na wsi „ludzi pracy". Silna warstwa panów feodalnych, wzmocniona w dobie pokarolińskich kryzysów i wzrostu znaczenia czynników miejscowych, dysponujących konkretną siłą w postaci grupki wiernych wasali-wojowników i wieży warownej, ma w naszym idealnym podziale społecznym funkcję zapewnienia pokoju poprzez walkę. W rzeczywistości nieustanne walki panów feodalnych między sobą, skrupiające się oczywiście na masach ludności poddańczej, stanowiły jedną z największych i najdotkliwszych plag ówczesnego życia. Trybem życia i przywilejami panowie wyodrębniają się coraz wyraźniej z ogółu ludności. Wykształca się powoli swoista kultura rycerska z własnym światem wartości i wyobrażeń. Wejście do zamykającej się warstwy i kultury zastrzegane jest coraz ściślej tylko dla rycerskich dzieci. Mimo ogromnego znaczenia kleru-mnichów i rycerstwa, masę ludności stanowiła oczywiście warstwa ludzi, których praca umożliwiała tamtym życie i dawała istotną podstawę do uzyskania znaczenia. Obserwację życia i pracy tych ludzi w historii niezmiernie utrudnia milczenie źródeł, skupiających z reguły swą uwagę na efektownych i głośnych wydarzeniach i osobach, a wyraźnie nie doceniających treści codziennych, masowych, zwykłych prac, myśli i wysiłków. W XX wieku dopiero historiografia doceniła w pełni znaczenie tych spraw. Dziś wiele tych danych wskazuje nam na zasadniczość zmian zaszłych

właśnie w historii wsi i miast w Europie XI wieku, oraz znaczenie tych zmian dla całokształtu historycznej ewolucji. Rzecz pierwsza to zmiany w rolnictwie absorbującym znakomitą większość ludności. Uczeni skłonni są dziś datować właśnie na zajmujący nas okres, gdzieś od połowy X wieku, fundamentalną odnowę i przeobrażenie europejskiego rolnictwa. Chodziło przy tym nie tyle o nowe wynalazki, ile o istotne upowszechnienie całego szeregu metod uprawy, narzędzi, usprawnienia w wykorzystywaniu siły zwierzęcej i tak dalej. Odnowienie rolnictwa pozwoliło na znaczne zwiększenie plonów przy jednoczesnym zmniejszeniu wkładu pracy. Stwarzało to warunki nie tylko do lepszego wyżywienia większej liczby ludzi, ale jednocześnie do wyjścia ze wsi uwolnionej od pracy nadwyżki sił ludzkich. Istnieją dane pozwalające sądzić o istotnej poprawie elementarnych warunków bytu w Europie od XI wieku. Zanikają masowe głody. Wykopywane przez archeologów szkielety ludzkie z XI—XIII wieku wskazują na ogół na o wiele lepszy wygląd fizyczny ludzi w tym czasie aniżeli we wczesnym średniowieczu. Zmiany w rolnictwie obejmują również wyjątkowo silną intensyfikację kolonizacji, zajmowanie nowych obszarów pod uprawę, karczunek lasów, osuszanie bagien itd. Wszystko to sprzyja i umożliwia silny wzrost liczby ludności. Brak nam wprawdzie prawie zupełnie cyfr sprzed XIV—XV wieku, uczeni jednak są absolutnie zgodni co do tego, iż bez olbrzymiego przyrostu demograficznego w XI—XIII wieku nie można by wytłumaczyć całego szeregu zjawisk i procesów zachodzących współcześnie. Szacuje się, iż od ok. 1000 do ok. 1300 roku liczba ludności w Europie zachodniej zwiększyła się trzykrotnie, może nawet czterokrotnie. W Anglii, ze znacznie większym niż gdzie indziej uzasadnieniem źródłowym, szacuje się ludność kraju w 1086 r. na ok. 1,1 mil., w 1348 — na 3,7 mil. Wraz z przemianami w rolnictwie i warunkach bytu ludności wiejskiej oraz przyrostem ludności rośnie znaczenie wymiany handlowej. Ludzie we Francji, we Włoszech, zaczynają częściej opuszczać swe siedziby, drogi zaludniają się. Liczne grupy, po kilkaset osób, wyruszają na dalekie pielgrzymki do Jerozolimy, Rzymu, hiszpańskiej Kompostelli i w inne miejsca. Inne grupy szukają nowych obszarów do zasiedlania i uprawy, wabione przez wielkich właścicieli coraz to korzystniejszymi warunkami prawno-ekonomicznymi. Wzrastają potrzeby bogacącego się społeczeństwa. Rośnie rola pieniądza, nigdy oczywiście we wczesnym średniowieczu nie zapomnianego, teraz jednak coraz częściej i w coraz większej ilości wybijanego. W warunkach intensyfikacji handlu międzynarodowego i lokalnego rozrasta się w XI wieku mieszczaństwo, powstają miasta.

I one nie zaniknęły całkowicie w agrarnym wczesnym średniowieczu, lecz wegetowały w znacznie zmniejszonych od starożytności granicach, w cieniu katedr i rezydencji wielkich panów feodalnych. Obecnie stare, a czasem i zupełnie nowe ośrodki miejskie zaludniają się nową, dynamiczną ludnością, która nie poprzestaje na handlu i rzemiośle. Formują się silne, solidarne grupy, komuny miejskie, które wywalczają w toku długotrwałych nieraz walk z wielkimi feodałami, jakże często duchownymi, wolność i możność swobodnego życia, poruszania się i prowadzenia własnych zajęć.

W kontekście tak naszkicowanego obrazu głęboko sięgających zmian w strukturach i kulturach społecznych przyjrzyjmy się obecnie nieco bliżej zmianom w życiu religijnym tych żywotnych, tak dynamicznie rozwijających się społeczności. Biorąc najogólniej stwierdzić wolno, iż w stosunku do — rzec można — pasywnych czasów karolińskich, w których lud chrześcijański występuje jako przedmiot odgórnych zarządzeń i regulacji stosunków, następuje i na tym odcinku znaczne ożywienie. Wiele wskazuje na to, że w takiej np. Francji masy ludności wiejskiej zaczęły właśnie w XI wieku traktować chrześcijaństwo inaczej jak dotychczas, mianowicie w większym stopniu jako coś własnego, a nie narzuconego z zewnątrz. Wysunięto ostatnio hipotezę, iż w tym czasie dopiero wykształca się ostatecznie we Francji po kilkusetletnim okresie rozwoju parafia w sensie podstawowej dla ludności wiejskiej grupy społecznej. Grupa ta, skupiając się przy własnym kościele i cmentarzu, nabiera w świadomości swych członków wartości, staje się ich grupą. Jednym ze znamiennych przejawów „obudzenia się" społeczeństwa jest rozwijający się zwłaszcza w pierwszej połowie XI wieku ruch pokoju w południowej Francji, w którym niejednokrotnie dla walki z łamiącymi nakazy pokoju Bożego rycerzami-feodałami łączy się ludność w oddziałach skupiających pod sztandarami parafialnymi po kilkanaście czy nawet kilkadziesiąt parafii. Ważnym momentem jest czynne włączanie się do tych „milicji" parafialnych kleru parafialnego, łączącego się w ten sposób najściślej z ogółem ludności. Uderza z tego punktu widzenia wiadomość o krwawej bitwie stoczonej właśnie przez taką milicję parafialną w jakiej zginąć miało 700 księży walczących w jej szeregach. W warunkach ówczesnego ustroju feodalno-senioralnego, wraz z bardzo daleko idącym podporządkowaniem parafii i kleru panom, wiadomości tego typu stanowią wręcz rewelacyjne odkrycie nie tylko nabrzmiałych antagonizmów klasowych i zbrojnych protestów przeciw opresji, ale także głębszych więzów łączących kler z ludnością. W rosnących w siłę i znaczenie ruchach i aspiracjach ludowych

ideologia i momenty religijne grają powszechnie bardzo zasadniczą rolę. Nie wolno nam zapominać, że ludzie ówcześni byli jak najdalsi od jakichkolwiek wątpliwości religijnych. Świat cały przedstawiał się im oczywiście jako coś w pełni i realnie istniejącego. Realizm ten odczuwali ludzie jak najbardziej na własnej skórze, w ciężkich, pełnych różnorakich przeciwieństw okolicznościach życia. Zarazem jednak wierzono, iż za widzialnym światem znajdują się siły niewidzialne, które kierują nim w rzeczywistości. Stąd w postępowaniu ludzi ówczesnych znajdujemy tyle śladów niezwykle poważnego liczenia się z tymi niewidzialnymi siłami, stąd np. w kalkulacjach władcy przywiązywanie równej wagi do bitwy jak i do pielgrzymki do grobu świętego celem uproszenia go o zwycięstwo. Stara, często jednostronnie racjonalistyczna historiografia nie umiała na ogół dostrzec i realistycznie ukazać olbrzymiego znaczenia historycznego świadomości, wierzeń, przeżyć zbiorowych i indywidualnych mas ludzi danego czasu. Sprawa to istotnie trudna, chociażby ze względu na pomieszanie, jak to miało miejsce w XI wieku, aspiracji doczesnych i eschatologicznych, dążeń do naprawy stosunków na ziemi z chęcią zapewnienia sobie raju, owej „niebiańskiej Jerozolimy", której kontury niebiańskie zdają się w oczach wielu ludzi wyraźnie splatać z ziemskimi. Nie sposób też dzisiaj rozróżnić w mentalności i postępowaniu ówczesnych mas elementów religijnych i magicznych, chrześcijańskich czy pogańskich (tzn. nie trzeba zapominać, także silnie religijnych). Nie mamy bowiem sposobu dokładnego stwierdzenia, w jakiej formie chrześcijaństwo docierało do tych mas i było przez nie odbierane. Zwrócono uwagę w nauce, iż samo chrześcijaństwo było w tym czasie jeszcze w mniejszym stopniu, rzec można, zdefiniowane, aniżeli po późniejszym wielkim wysiłku scholastyki, która właśnie w tym kierunku tak silnie poszła. Nie ulega wątpliwości, iż bardzo wiele aspiracji i ruchów ówczesnych w części tylko uświadamiało sobie swe cele i dążenia. Z natury rzeczy w ówczesnych warunkach do refleksji i sformułowań powołana była jedyna warstwa ludzi, trochę przynajmniej wykształconych, a więc tych, których zadaniem była modlitwa. Jak we wszystkich społeczeństwach tradycyjnych i archaicznych specjalny prestiż otaczał tych, którzy byli pośrednikami między ziemią a światem niewidzialnym. Stąd też przemiany i fermenty, które bynajmniej nie ominęły świata mnichów i kleru, miały szczególnie doniosłe znaczenie dla całokształtu przemian religijnych i ruchu reformatorskiego w XI wieku.

Ogólny kryzys europejski po załamaniu się cesarstwa karolińskiego dotknął silnie całą hierarchię i cały stan duchowny. W każ-

dym podręczniku historii Kościoła i historii powszechnej znaleźć można rozdział mówiący o „ciemnym" wieku X, o rozpadzie życia mniszego i kanonickiego, upadku papiestwa, uzależnieniu wszelkich instytucji kościelnych od panów feodalnych, kupowaniu godności kościelnych czyli symonii, nieprzestrzeganiu celibatu i gwałceniu zasad czystości. W pismach reformatorów z X i XI wieku znaleźć można często najbardziej ponury obraz panujących współcześnie stosunków kościelnych i religijnych. Historyk z łatwością przytoczyć może za źródłami obrazki ilustrujące małość czy wręcz nikczemność niejednego z dygnitarzy piastujących najwyższe nawet kościelne godności. Nikt nie kwestionuje też głębokości kościelnego kryzysu. W ostatnich latach zwrócono jednak silniej uwagę w nauce na znaczną jednostronność tak przedstawionego poglądu. Zaakcentowano m. in. charakter polemiczny wypowiedzi reformatorskich skłonnych z reguły do przesadzania w malowaniu stron ciemnych dla tym silniejszego pokazania konieczności naprawy. Przede wszystkim jednak szczegółowe badania ujawniły istnienie, i to już w X wieku, o wiele poważniejszych niż mniemano nurtów reformatorskich. Do niedawna podnoszono tu prawie wyłącznie rolę powstałego w 910 r. opactwa w Cluny i jego kongregacji, widząc w niej głównego prekursora późniejszej reformy gregoriańskiej. Dziś wiemy dobrze, iż samych tylko inicjatyw naprawy życia mniszego było wiele i to niezależnych jedna od drugiej. Zasadnicze znaczenie ma stwierdzenie, iż katastrofy pokarolińskie nie przerwały ciągłości zreformowanego za Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego życia monastycznego i kanonickiego. Założenia i teksty regulujące te rodzaje życia okazują w ciągu IX, X i XI wieku wielką, rzec można wzrastającą żywotność. Powstaje w tym czasie szereg zespołów kanonickich przyjmujących za podstawę swego życia właśnie karolińską regułę akwizgrańską. Słychać także o próbach naprawienia życia rozbitych kapituł w duchu tejże samej reguły. Szczególnie silną i długotrwałą okazać się miała reguła akwizgrańska tam, gdzie tradycje karolińskie przetrwać miały najlepiej, a więc na wielkim obszarze historycznej Lotaryngii między Alpami a Morzem Północnym i na niemieckich obszarach Cesarstwa. Również w zakresie życia mniszego obserwujemy trwałość i nawiązywanie do podstaw i tekstów karolińskich, mianowicie do reguły benedyktyńskiej w interpretacji św. Benedykta z Aniane. Opactwo w Cluny nawiązuje bezpośrednio do tej tradycji, a cały program obowiązującego w nim życia mniszego jak i centralistycznej kongregacji, w której setki domów podporządkowane są jednej osobie opata Cluny, są jak gdyby doskonałą realizacją założeń re-

formatora z Aniane. Wielka liczba potężnych, bogatych, przepełnionych mnichami domów odgrywa ogromną rolę w życiu Europy. W Niemczech stanowią wraz z biskupstwami najlepszą podporę cesarstwa. We Francji, gdzie władza króla znaczy tak mało, wielkie domy i kongregacje zdają się, w niektórych przynajmniej momentach, pełnić funkcje zastępcze w stosunku do państwa. Jakże charakterystyczny jest fakt, iż mimo wielokrotnych prób usunięcia Arabów z Alp w X wieku udało się to dopiero wtedy, gdy w ręce najeźdźców wpadł opat Cluny. Nikt inny, a właśnie opactwo potrafiło poderwać rycerstwo południowo-francuskie do skutecznej akcji. Wielorakie, wcale bliskie związki, łączą klasztory ze społeczeństwem. Klasztory, mnisze czy kanonickie, stanowią przecież nie tylko siedzibę grup ludzi pełniących, nieraz bardzo pracowicie, funkcje liturgiczne, ale także centra eksploatacji rolniczej, punkty zatrzymania dla pielgrzymów i wszelkich wędrowników, czy miejsca, do których dążą pielgrzymki. Kultura mnisza i kanonicka są w X—XI wieku bardzo żywotne. Najbliższe związki łączą świat mnichów i kanoników ze światem rycerskim, feodalnym. Sami mnisi i kanonicy, oddani zajęciom liturgicznym i innym, rekrutują się z rycerskich synów. Opatów spotykamy często na dworach cesarzy, królów, wielkich seniorów. Powiązania między ludźmi kultury monastyczno-kanonickiej i rycerskiej zdają się mieć szczególne znaczenie dla formowania się tej ostatniej. W surowy, prymitywny tryb życia i myślenia rycerzy, zasadzający się na nieustannej walce lub czekaniu na nią, przenikają powoli wraz z wpływami głębszego chrześcijaństwa ideały i elementy wyższej moralności, konieczność wierności i walki w celach wyższych i dobrych, walki z wrogami chrześcijaństwa. Wobec coraz wyraźniejszego utożsamiania Kościoła ze społecznością ziemską, widzialną, z *christianitas,* śmierć w walce za wiarę uchodzić zaczyna w coraz większym stopniu za rzecz Bożą, za środek pokuty i zbawienia. Rozpowszechnia się mniemanie, iż polegli w walce z wrogami chrześcijaństwa są tak samo męczennikami za wiarę jak i męczennicy pierwszych wieków. Otwarte są przed nimi bramy raju, niebiańskiej Jerozolimy. Śledząc etapy rozwijania się rytu rycerskiej inicjacji, pasowania na rycerza, dostrzegamy tam coraz większą liczbę elementów chrześcijańskich przenikających dawne, proste, pogańskie zwyczaje.

Świat mnichów, rycerzy, kanoników akwizgrańskich nawiązuje bezpośrednio do tradycji karolińskich. To zaś, co nowe, rodzi się raczej na marginesie tego świata. Jednym z najbardziej interesujących i ważnych zjawisk w zajmującej nas epoce jest pojawienie się w Europie zachodniej nurtu eremickiego stale nabierającego

znaczenia. Początkowo, w X wieku, nurt ten silniejszy jest we Włoszech, w XI w. rozwija się on także silnie we Francji, ale spotykamy się z nim i w innych krajach europejskich. Ongiś, w starożytności, całe życie zakonne zaczęło się właśnie od pustelników-eremitów. Zdaje się, że nurt eremicki nigdy w Kościele nie ustał. Miał jednak fazy swego nasilenia. W XI wieku można nawet śmiało mówić o fazie wyjątkowego nasilenia. Eremici osiadają w pobliżu klasztorów lecz tak, by to nie przeszkadzało im w prowadzeniu indywidualnego trybu życia, oraz poza osiedlami ludzkimi, w lasach, chętnie w górach. Praktykują ubóstwo, żyjąc z pracy rąk własnych bądź też z jałmużny. Ich wygląd i tryb życia stanowią kontrast jaskrawy z rodzajem życia uprawianym powszechnie w klasztorach pokarolińskich, utrzymywanych pracą ludności poddanej i rozwijających niezmierną pompę zewnętrzną. Ruch eremicki stanowi zarówno formę protestu przeciw jednostronności form pokarolińskich, jak i próbę szukania nowych rozwiązań i programów. W tej atmosferze podejmowane są z różnych stron wysiłki sięgnięcia do źródeł życia chrześcijańskiego, do starożytnych reguł Benedykta i Augustyna z pominięciem ich późniejszych interpretatorów, do ojców monastycyzmu — pustelników egipskich, do ewangelii wreszcie i samego Chrystusa. Przymierza się zawarte w starożytnych tekstach o niezmiernym autorytecie, sformułowania, do istniejącej rzeczywistości, szuka dokumentacji dla własnej postawy, podejmuje krytykę. O ile w czasach karolińskich ustępy starotestamentowe i apokaliptyczne zdają się przyciągać głównie uwagę, o tyle w nurcie eremickim na czoło wysuwają się zdecydowanie ewangelie i dzieje apostolskie. Zdawać by się mogło iż pustelnictwo, a więc programowe odsuwanie się od ludzi i ich świata, eliminowało eremitów z nurtów ówczesnego życia i jego spraw. W rzeczywistości obserwujemy zjawisko wręcz odwrotne i to powtarzające się powszechnie z frapującą nas regularnością i wymiarami. Oto ludzie, (podejmujący życie pustelnicze), otoczeni są z miejsca niezwykłym prestiżem społecznym. Czasem prestiż ten przybiera formy aż niebezpieczne dla życia pustelnika. Czytamy oto w żywocie świętego Romualda, jednego z najgłośniejszych eremitów około 1000 roku, iż przy opuszczeniu przez niego jednej z siedzib ludność sąsiednia chciała go zabić, by mieć przynajmniej martwego przy sobie. Korzystano z każdej okazji, by zbliżyć się do pustelnika. Często zdarzało się, iż przy zaprawionym w życiu pustelniczym czy wybitniejszym eremicie osiadali uczniowie tworząc grupkę, która stawiała sobie za cel życie braterskie na wzór pierwszej grupy chrześcijan żyjących w Jerozolimie. Czytano wszak w Dziejach Apostolskich

(IV, 32), iż „wszyscy którzy przyjęli wiarę, stanowili jedno serce i jedną duszę. Nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał, i wszystko było im wspólne". Tak żyła między innymi i mała grupka eremitów, przybyłych do Polski z Włoch zaraz po 1000 roku i zmieszanych tu szybko z Polakami. Odsuwanie się od „świata" nie oznaczało więc dla eremitów odsuwania się od ludzi. Wręcz przeciwnie, zdolni byli na ogół do lepszego zrozumienia tych ludzi i ich istotnych potrzeb od zrutynizowanego i tak słabo, względnie wcale, nie przygotowanego do służenia ludziom kleru. Pojawia się nawet w XI wieku odrębna kategoria eremitów wędrownych, głoszących kazania skupiającym się przy nich tłumom i apostołujących słowem i przykładem na wzór Chrystusowych apostołów. Tego typu kaznodziejstwo stanowiło w ówczesnym świecie ustalonych zwyczajów i przepisów religijnych prawdziwy wstrząs, tym groźniejszy, iż ewangeliczni kaznodzieje najdalsi byli od potępienia społecznych aspiracji ludności i śmiało, publicznie piętnowali nadużycia i niegodne życie kleru. Masy ludzi szły za eremitami-kaznodziejami. Wszak to jeden z nich, Piotr Eremita, porwał u schyłku XI wieku tłumy na wojnę świętą, proklamowaną przez papieża — na pierwszą wyprawę krzyżową. Ale zdarzało się wcale nierzadko, iż i najmożniejsi tego świata zwracali się w najważniejszych sprawach do mężów mających za sobą tak wielki autorytet świętego życia, by objawiali im wolę Bożą. Zgodne to było ze starożytną jeszcze tradycją, w której przyrównywano mnichów między innymi do starotestamentowych proroków, a więc tych którzy mieli pełne prawo i obowiązek przemawiania w ważnych sprawach w imieniu Boga.

W świat karolińskiej kultury, w której zmierzano do konformistycznego ujęcia wszystkiego i wszystkich w ustalone ramy prawa i zwyczaju, tendencje eremickie wprowadzały ferment, sprzyjały refleksjom, pobudzały do śmielszych wystąpień. Około 1000 roku pojawiają się też na Zachodzie pierwsze po setkach lat ślady herezji ludowych. W gruncie rzeczy nie chodziło w nich, w początkach przynajmniej, o sprawy doktrynalne, lecz o protest przeciw narzucanym w imię religii i Chrystusa ciężarom i przymusom. W wielu miejscach występuje silny antyklerykalizm szukający argumentów właśnie w ewangelizmie, którego rzecznikami są eremici. Niezmiernie silne splecenie chrześcijaństwa z panującymi stosunkami, z państwem, z feodalizmem, zwłaszcza zaś miejsce zajmowane w całokształcie życia społecznego, gospodarczego czy politycznego przez mnichów i kler, musiało wywołać reakcję w dobie, gdy te panujące tradycyjne stosunki zaczęły ulegać zmianom w przyspieszonym tempie. Feodałowie dążyli powszech-

nie do przychwycenia w swe ręce możliwie dużej liczby dochodów, związanych z kościołami parafialnymi, do wykorzystania dla swych bezpośrednich celów wszelkiego typu majątków, instytucji i urządzeń kościelnych. W antagonizm feodałów i ludności wiejskiej czy miejskiej łatwo wchodziły w tych warunkach sprawy religijne. Formujące się komuny miejskie natrafiały zwłaszcza często na opór duchownych feodałów, będących właścicielami tych terenów, na których powstawało miasto. Hasła ewangelicznego ubóstwa i braterstwa dopomagają w krystalizowaniu się dążeń i aspiracji społecznych; same w sobie stanowią zresztą ideał o wielkiej atrakcyjności. Jest faktem niewątpliwym, iż każda próba zorganizowania grupy ludzi nawiązująca w jakiś sposób w XI wieku do programu pierwszej grupy jerozolimskiej, spotyka się w zachodnim chrześcijaństwie z natychmiastowym oddźwiękiem społecznym w postaci przede wszystkim napływu ludzi i to najczęściej w zastanawiająco wielkiej liczbie. Daleko jeszcze w nauce do bardziej zadowalającego wyjaśnienia tego zjawiska, ale żadnych wątpliwości nie może budzić dziś samo jego istnienie i to w dużej skali społecznej, zwłaszcza we Włoszech i Francji.

W atmosferze poszukiwań rodzą się nowe formy życia mniszego, nawiązujące wyraźnie w swych zamierzeniach do wzorów i tekstów starożytnych, zwłaszcza zaś do ideału odczytywanej na nowo reguły św. Benedykta, łączącej ducha ubóstwa i pokory z modlitwą i pracą. Często inicjatywy eremickie przekształcają się w klasztory, które chcą utrzymać się z pracy rąk własnych. Spośród licznych powstałych tą drogą zakonów niektóre uzyskały następnie większe znaczenie i przetrwały do naszych czasów jak Kameduli, Wallombrozjanie, Kartuzi czy zwłaszcza Cystersi. Wszystkie one mają XI-wieczną metrykę, i wszystkie, mimo daleko idących niekiedy, zwłaszcza u cystersów, zmian, zachowały do dziś żywą tradycję, lub przynajmniej ślady pierwotnej ostrości życia, tak charakterystycznej dla gorąco pokutujących pustelników XI stulecia. Klasztory zakonów nowego typu powstają zazwyczaj w miejscach oddalonych od ludzi, podobnie jak i siedziby eremitów-pustelników. Budowle ich, kościoły, pomieszczenia cechuje programowa, większa skromność. Wszędzie w pierwszej generacji spotykamy się ze szczególną troską o zachowanie ubóstwa. Św. Stefan († 1125), założyciel kongregacji z Grandmont koło Limoges, zabrania najsurowiej w wydanych dla swych mnichów statutach przyjmowania jakichkolwiek stałych posiadłości i dochodów poza lasem, w którym mieli żyć. Statuty regulują szczegółowo, co należy robić w razie braku środków do życia. Oto bracia mają o tym najpierw powiadomić biskupa, a następnie, w razie braku

reakcji z tej strony, dwóch z nich udać się ma po dwóch dniach na kwestę. Wolno im jednak przynieść żywność w ilości potrzebnej na jeden dzień dla całego konwentu, nie więcej. Nie wszędzie obostrzenia były tak silne, przede wszystkim jednak często pierwotne założenia nie wytrzymywały próby życia i łagodniały czy ulegały wypaczeniu w następnych generacjach.

Wśród kleru fermenty reformatorsko-ewangeliczne ujawniają się zwłaszcza w tendencjach do życia wspólnego w braterskich wspólnotach. W X wieku tendencja ta znajduje swój wyraz, jak wiemy, w rozpowszechnianiu reguły akwizgrańskiej. Stopniowo jednak i na tym odcinku podejmuje się, zwłaszcza na południu, krytykę tej reguły. Sprawą kluczową jest i tu sprawa ubóstwa. Reguła akwizgrańska dozwalała mianowicie nawet na rozbicie wspólnych dóbr danego zespołu kanonickiego na indywidualnie użytkowane prebendy, na indywidualną własność. Takie rozbicie prowadziło zwykle w skutkach do istotnego nadwerężenia samej wspólnoty. Stąd ataki na regułę, traktowaną w tym wypadku jako źródło zła i szukanie rozwiązań, które gwarantowałyby lepiej zachowanie wspólnoty. W początkach kanonicy o nowych tendencjach opierają się często na regule akwizgrańskiej, zmieniając ją tylko w punkcie ubóstwa. Rychło jednak, dowodnie w połowie XI wieku, pojawia się nowa reguła świętego Augustyna, która w najbliższych dziesięcioleciach stanie się regułą sztandarową nowego ruchu kanonickiego. Święty Augustyn zebrał ongiś kler swego miasta biskupiego w swej rezydencji, by prowadzić z nim życie wspólne. Poprzez Augustyna sięgali reformatorzy XI-wieczni w swych zamysłach bezpośrednio do apostołów i gminy jerozolimskiej. Ustala się podział kanoników-kleru na kler świecki, a więc zachowujący prawo do prywatnej własności, oraz regularny, żyjący na wzór apostołów i Augustyna w kanonickich wspólnotach. Już w XI wieku domy regularne liczą się na południu, zwłaszcza we Włoszech, na setki. Z początkiem XII stulecia ruch potężnieje jeszcze bardziej i nabiera większego znaczenia także w krajach na północ od Alp. Formują się potężne kongregacje, m. in. norbertańska, liczące po kilkaset domów wypełnionych ludźmi. Ruch regularny tylko we względnie małym stopniu objął istniejące już instytucje. Jak inne doświadczenia reformatorskie średniowiecza, tak i doświadczenia XI wieku, ukazują jasno, iż łatwiej było założyć nową instytucję aniżeli zmienić, zreformować starą. Trudno szło zwłaszcza zmienianie okrzepłych, dumnych i bogatych kapituł katedralnych. Stąd domy regularne powstają najczęściej na nowo. Zgodnie ze starą tradycją życia wspólnego kleru, życia kanonickiego, zespoły kanoników regularnych oddawać się miały w pierwszym rzędzie

chwale Bożej, a więc liturgicznemu *officium*, co dzień w ciągu długich godzin odśpiewywanemu. Z tej samej tradycji wypływał jednak obowiązek studium, niezbędnego przecież dla właściwego rozumienia i sprawowania liturgicznego *officium*, oraz obowiązek prowadzenia dzieł miłosierdzia w postaci np. szpitali, przytułków, hospicjów itd. Palące potrzeby współczesne, sukcesy wędrownych kaznodziejów ewangelicznych, stawiać zaczęły także i przed kanonikami problem ich bezpośredniej działalności wśród ludzi. Znajdujemy kanoników wśród wędrownych kaznodziejów. Nie wolno jednak zapominać, iż dla ludzi XI wieku życie apostolskie — *vita apostolica* — oznaczało wspólnotę życia, a nie apostolat w naszym, dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Ważne jest jednak to, że właśnie w XI i XII wieku toruje sobie powoli drogę to właśnie, współczesne nam, rozumienie apostolatu jako jednego z podstawowych obowiązków kanoników czy kleru w ogólności. Pojęcie apostolatu łączącego modlitwę z szerzeniem chrześcijaństwa „słowem i przykładem", jak wyrażają się dokumenty epoki, zatriumfuje ostatecznie w początkach XIII wieku w zakonie Braci Kaznodziejów, wyrosłych jak najbardziej na podłożu ruchu kanoników regularnych. Na gruncie teoretycznym wyraz nowemu stanowisku da zwłaszcza św. Tomasz w swych rozważaniach na temat życia czynnego i kontemplacyjnego. Na razie w XI i XII wieku, stwierdzamy w każdym razie bespornie postępujące zróżnicowanie kanoników regularnych zależnie od zaakcentowania przez poszczególne domy czy grupy — kongregacje domów takich czy innych czynności. Jedni, jak dom św. Wiktora w Paryżu, idą bardziej w kierunku naukowym, inni szpitalniczym, jeszcze inni duszpasterskim i tak dalej. Decydowała tu nie teoria czy odgórne nakazy, a po prostu konkretne potrzeby, zainteresowania i możliwości. Grupy regularnego kleru kanonickiego, z reguły najbardziej wykształconego i dynamicznego, wciągane są silnie w nurt bogatego życia współczesnego na jego najbardziej różnorodnych odcinkach. W życiu i administracji diecezji kościelnych rośnie szczególnie znaczenie grup kanoników skupionych przy kościołach katedralnych.

Człowiek współczesny czytając o eremitach, mnichach, czy kanonikach XI-wiecznych, kojarzy ich sobie często wyłącznie z klerem, księżmi. Historyk musi więc w tym miejscu podnieść z naciskiem, iż w przeciągu całego średniowiecza granica społeczna i kulturalna między klerem a świeckimi była w rzeczywistości o wiele mniejsza aniżeli w czasach późniejszych. Po pierwsze, podział ten jest już o tyle nie adekwatny iż obok kleru i świeckich należy postawić wielką masę mnichów, a więc w założeniu tych

chrześcijan, którzy świadomie wybierali drogę najkrótszą do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości — tak świeckich jak i księży. Zapewne, taki trójczłonowy podział katolików można i dziś przeprowadzić, jest jednak rzeczą najzupełniej pewną, iż w odczuciu i rozumieniu mas dzisiejszych ludzi sprawy te przedstawiają się bardzo inaczej niż w średniowieczu. Mnisi w początkach byli ludźmi świeckimi. Na czasy karolińskie przypada dopiero szersze rozpowszechnienie zwyczaju wyświęcania większej liczby mnichów chórowych na kapłanów. Istotny podział mniszych społeczności nie polegał jednak na podziale kapłanów i nie-kapłanów, ale na tych, którzy zdolni byli do odprawiania liturgii w chórze czy też nie. W opactwach benedyktyńskich i ich pobliżu rezydowała, zwłaszcza w IX—XII wieku, i partycypowała w jakiś sposób w życiu konwentu bardzo wielka liczba ludzi świeckich, często całych rodzin. To, co nazywano familią klasztoru benedyktyńskiego, obejmowało w rzeczywistości setki i tysiące ludzi związanych z nim w najrozmaitszy sposób, od żyjących w obrębie murów klasztornych o b l a t ó w różnych kategorii, kapłanów i świeckich, żonatych i nieżonatych, noszących lub nie habit, po rycerzy klasztornych czy chłopów poddanych, uprawiających klasztorną ziemię. Wielu ludzi starszych czy inwalidów osiadało w klasztorach stając się w jakiś sposób członkami ich społeczności. Ale często w obrębie klasztoru znajdowała się szkoła dla dzieci i młodzieży, z reguły przeznaczanej w przyszłości na mnichów i w związku z tym traktowanych również jako część klasztornej społeczności. Mówiąc więc o opactwie-klasztorze w zajmujących nas czasach musimy widzieć za tym pojęciem nie tylko grupę mnichów chórowych, dochodzącą zresztą nie najrzadziej do kilkuset osób, ale wcale liczną grupę społeczną o własnej, bardzo złożonej strukturze i specyficznym rytmie życia. To, co świeckie, przeplatało się tam z tym co mnisze czy kapłańskie w sposób nierozerwalny. O rozmiarach zjawiska świadczy m. in. fakt, iż cały szereg miast powstał właśnie z takich przyklasztornych skupisk ludności. Wcale podobnie do klasztorów mniszych benedyktyńskich należy wyobrażać sobie klasztory kanonickie typu akwizgrańskiego, zwłaszcza zaś potężne klasztory — tak się je wówczas powszechnie określa — kapituł katedralnych. Sami kanonicy, w przeciwieństwie do mnichów, musieli jednak z zasady należeć do *ordo clericorum:* wszak życie ich nie miało być niczym innym jak uregulowanym, ustalonym życiem kleru. Tu jednak pamiętać trzeba, co oznacza nazwa kler w wiekach średnich. Do *ordo clericorum* wchodziło się po prostu przez akt ostrzyżenia włosów (tonsura) petenta oraz wypowiedzenie przez niego wobec biskupa słów oddania. Wystarczyło

to dla zdobycia wszelkich przywilejów prawnych i zwyczajowych, jakimi społeczeństwo średniowieczne obdarzało duchowieństwo. W czasach starożytnych ustalono już stopnie święceń, przez które przechodzić mieli członkowie stanu duchownego zanim otrzymali święcenia kapłańskie uprawniające do składania eucharystycznej Ofiary. Ogromne uprzywilejowanie prawne i fiskalne kleru średniowiecznego powodowało, iż wstępowało doń bardzo wielu ludzi z pobudek różnorodnych. Pozostawali przy tym długo, przez całe życie nawet przy najniższych święceniach, nie mając wcale zamiaru posuwania się po przewidzianych szczeblach i przyjmowania bardziej zobowiązujących święceń wyższych, zwłaszcza kapłańskich. Z czasów nieco późniejszych, z XIV wieku, mamy trochę danych statystycznych ukazujących fragmentarycznie rozmiary zjawiska. Zdarza się wtedy, iż powiedzmy w danej parafii 10% zobowiązanych do płacenia podatku żąda uwolnienia z racji właśnie przynależności do stanu duchownego.

Przypomnienie dobrze znanej sytuacji średniowiecznej kleru, mnichów i ludzi świeckich konieczne jest dla lepszego zrozumienia charakteru XI-wiecznych tendencji reformatorskich w chrześcijaństwie zachodnim. Zwróćmy uwagę w perspektywie powiązań łączących monastycyzm i kanonikat typu karolińskiego ze społeczeństwem na paradoksalny na pozór fakt, iż zarówno klasztory mnisze nowego typu, inspirowane przez ruch eremicki, jak i kanonicy regularni zmierzają wyraźnie do wyrwania się z całego kompleksu współczesnych stosunków społecznych, z owych gwarnych siedzib, i stworzenia nowych warunków, bardziej zgodnych, ich zdaniem, z ewangeliczno-apostolskimi założeniami chrześcijaństwa. Odczuwa się brak w literaturze naukowej analizy strukturalnej i funkcjonalnej grup klasztornych w sensie wyżej opisanym typu, jak określiliśmy, karolińskiego, a następnie grup nowego typu. Wydaje się pewne, że o ile pierwsze bazują na istniejącym układzie feodalnym wraz z jego hierarchicznością, dziedzicznością, zasadami poddania się człowieka człowiekowi, o tyle w drugich wybija się na czoło dążenie oparcia wspólnoty o większą dobrowolność, o osobistą decyzję wyboru i zrzeszania się w imię chrześcijańskiego braterstwa. Ewangeliczne akcenty braterstwa i równości ludzi, rewolucyjne w stosunku do istniejących stosunków i tradycji nie tylko feodalnych, ale także głębszych nawarstwień kulturalnych starych społeczności rolniczych, rodowych, jakże jednocześnie odpowiadały głębszym potrzebom bardziej dynamicznych elementów tych społeczności, które formują komuny miejskie i starają się oprzeć je na demokratycznych zasadach wolności, równości, współodpowiedzialności. Historykowi nie

wolno idealizować ówczesnej rzeczywistości i tragicznych, mimo niewątpliwych postępów, warunków ludzkiej, codziennej egzystencji, nie wolno mu jednak jednocześnie nie dostrzegać napięcia, jakże często tragicznej walki o świat lepszy, który — głęboko wierzono — czeka na ludzi po tamtej stronie, ale który jednocześnie i tu powinien być w jakiejś części realizowany i przygotowywany. Jednym z najbardziej charakterystycznych przejawów ruchu ewangelicznego, pozornie tylko, jak już zauważyliśmy, odsuwającego się od społeczeństwa, było podniesienie przez niego sprawy kobiet, których los — wydaje się — w społecznościach europejskich tak starożytnych jak i średniowiecznych był szczególnie ciężki. Już pierwsi kaznodzieje wędrowni podejmują między innymi próby zrehabilitowania prostytutek i sprowadzenia ich na drogę normalnego życia. Sprawa była wyjątkowo trudna, nie mniej ruch ewangeliczny będzie ją wytrwale podnosił. Istotne znaczenie miało podkreślanie miejsca kobiety w społeczności chrześcijańskiej. Silnie rozwijający się kult Matki Boskiej, czy też jakże charakterystyczny kult św. Marii Magdaleny przypominały na każdym kroku pozycję kobiet w gronie osób bliskich Chrystusowi i w pierwszej gminie jerozolimskiej. Jeden z najgłośniejszych kaznodziejów wędrownych we Francji na przełomie XI i XII wieku, Robert z Arbrissel, tworzy dla swych najgorliwszych słuchaczy, kobiet i mężczyzn, klasztory, w których znaleźć mają oni lepsze warunki do życia chrześcijańskiego. Jakże charakterystyczną i nową rzeczą jest postawienie przy tym na czele kongregacji łączącej domy żeńskie i męskie, kobiety, co w oczach św. Roberta symbolizować ma naszą zależność od Matki Boskiej. Nie wykluczone, iż w takim rozwiązaniu sprawy znaczenie miała też tworząca się właśnie w południowej Francji kultura rycersko-dworska, w której kobieta zajmowała tak ważną pozycję. Żywa reakcja kobiet na hasła reformatorsko-ewangeliczne przybiera wygląd różnorodny. Jednym z przejawów jest intensywny od połowy XI wieku rozwój klasztorów żeńskich. Wszystkie z nowo powstałych formacji zakonnych mają swe gałęzie żeńskie, zaś kongregacje dawniej istniejące, jak np. Cluny, otwierają teraz dopiero specjalne domy dla mniszek. Można mówić o prawdziwym naporze kobiet na klasztory, który trwać będzie aż do XIV wieku. Historycy stwierdzają, iż gdziekolwiek w zachodniej Europie zaistniały w tym czasie możliwości stworzenia klasztoru żeńskiego, tam natychmiast zgłaszało się tak dużo chętnych kobiet, iż z reguły istniała potrzeba ograniczania ich liczby. Powody tej atrakcyjności klasztorów nie są do dzisiaj w zadowalający sposób wyjaśnione, pewne jest jednak, iż wiązały się silnie z całokształtem ówczesnej

sytuacji społeczno-kulturalnej w stopniu znacznie większym niż u mężczyzn. Ale i u mężczyzn atrakcyjność życia grupowego w klasztorach była w XI czy XII wieku wcale nie mniejsza, jak świadczą wymowne cyfry tysięcy domów liczących niekiedy całe setki członków wspólnot. W klasztorach nowego typu, organizujących się możliwie daleko od centrów życia społecznego, wielkiego znaczenia nabiera kategoria członków nazywanych konwersami. W starej już, wczesnośredniowiecznej tradycji mniszej nazwą tą obejmowano ludzi, którzy wstępowali do klasztoru jako ludzie dorośli. Oczywiście z reguły byli oni analfabetami, niezdolnymi do spełniania funkcji liturgicznych w chórze. Te spełniali ci mnisi, którzy przeszli jako dzieci przez długoletnią szkołę klasztorną przygotowującą ich specjalnie do liturgicznych zadań. W warunkach, gdy nowopowstające klasztory chciały się utrzymywać z pracy własnej, odrzucając zasadę korzystania z pracy i świadczeń innych ludzi, potrzebni byli we wspólnocie zarówno bracia przygotowani i zajęci przede wszystkim chórem, jak i pracujący głównie fizycznie, wykonujący różne funkcje pozachórowe. Ta druga kategoria braci, konwersi, byli tak samo jak i pierwsi mnichami, mieli jednak odrębny statut i tryb życia. Do wielkiego znaczenia doszli konwersi, zwłaszcza w XII wieku w zakonie cysterskim.

Do najbardziej znamiennych przejawów interesującego nas ruchu religijno-społecznego należą grupy mieszane, łączące elementy życia mniszego, kanonickiego i świeckiego, mężczyźni, kobiety, czasem nawet rodziny. Ideał ewangelicznej wspólnoty i gminy jerozolimskiej łączy się tu z za mało konkretnie dotąd odczytanymi przez historyków potrzebami i aspiracjami społecznymi. Nie zapominajmy, iż dla realizacji jakichkolwiek celów, stałych czy chwilowych, ludzie organizują w XI—XII wieku grupy. Można powiedzieć, iż prowadziła ich do tego praktyka życiowa. Oto np. pielgrzymki do Jerozolimy przybierają właśnie w XI wieku postać pielgrzymek grupowych, liczących do kilkuset ludzi. Ustalają się ryty i zwyczaje obowiązujące członków grupy w czasie jej trwania. Zaczyna się nawet spisywać te zwyczaje, konstytucje. Znane już nam zjawisko formowania się komun miejskich polega również na łączeniu się mieszczan, walczących o swe prawa, w solidarne wspólnoty, przypieczętowane i tutaj przysięgą uczestników. Spotykamy się w rzeczywistości historycznej zajmującego nas okresu z grupami-wspólnotami o charakterze bardzo różnym. Są grupy tworzone przez ludzi dla celów krótko — względnie — długotrwałych, szlachetnych jak i wręcz ...bandyckich. W ramach tego szerszego zjawiska mieszczą się jak najbardziej grupy o charakterze religijno-społecznym. I tu podkreślić trzeba różnorodność zja-

wiska, wyłamującego się często z utartych schematów, dalekiego jeszcze od późniejszego zinstytucjonalizowania i ujęcia w system prawny. Mamy niestety bardzo niewiele śladów po całym tym ruchu i jedynie na podstawie niezmiernie, bądź co bądź, fragmentarycznych danych wnioskujemy o jego dużych rozmiarach i atmosferze. W szczególności niemałą trudność sprawia nieraz sygnalizowane już uprzednio wymieszanie elementów religijno-świeckich i życia mniszego, kanonickiego i świeckiego. Przykładowo biorąc, dowiadujemy się ze źródeł o powstaniu w latach 1185 i 1188 w pobliżu Vicenzy we Włoszech dwóch bractw chłopskich łączących całe rodziny uczestników. Członkowie bractwa zachowują życie rodzinne i tym przypominają laików, świeckich, z drugiej zaś strony składają ślub indywidualnego ubóstwa, decydując się na zupełną wspólnotę dóbr. Zarazem zobowiązują się do posłuszeństwa wobec przełożonego, przestrzegania ustalonego statutu noszenia zakonnego stroju. Istniały grupy wymagające związania dożywotniego obok innych, poprzestających na chwilowych wyrzeczeniach. Powszechnie występowała tendencja do zdobycia przez grupę możliwie dużej niezależności oraz do oparcia jej organizacji i życia na jakimś autorytatywnym tekście. Ogromną karierę robi wspomniany wyżej tekst zwany regułą św. Augustyna. Miał tę zaletę iż był dostatecznie luźny, by nie krępować szczegółowych rozwiązań, zarazem zaś stało za nim imię człowieka posiadającego w całym średniowieczu prestiż i autorytet ogromny.

Wiele spośród zespołów tworzących się ze spotkania różnych ludzi i jeszcze nie skrystalizowanych miało w początkach charakter istotnej gminy chrześcijańskiej. Zdarzało się to nierzadko zwłaszcza w domach i kongregacjach kanoników regularnych powstających w początkach XII wieku, np. u Norbertanów — Premonstratensów, gdzie rola ludzi świeckich była wcale duża. Niejeden z domów kanonickich tego czasu nabierał dzięki temu charakteru klasztoru dwu — czy nawet trzykonwentowego. Składał się mianowicie z grupy kleru oddanego głównie liturgii, braci konwersów spełniających swe zwykłe zadania oraz pracujących sióstr. Rzecz ważna, ludzie świeccy wprowadzali w życie zespołów tego rodzaju nastawienie praktyczne. Akcentowanie ewangelicznej miłości musiało prowadzić do prób czynnego przeciwdziałania nieszczęściom, klęskom spadającym nieustannie na ludzi. Nie zapominajmy o warunkach, w jakich żyli wówczas ludzie, warunkach higienicznych chociażby, które sprzyjały szerzeniu się chorób i bardzo wysokiej śmiertelności. Instytucje monastyczne i kanonickie powołane były w zasadzie do tego, by obok odprawiania *officium* organizować chrześcijańskie miłosierdzie, zależnie od potrzeb.

W XI i XII wieku konkretne zadania i potrzeby ludzi wysuwają się jednak na czoło wielu zespołów, w tym także u niektórych gałęzi kanoników regularnych. Przekształcają się one czasem wprost w domy i kongregacje typu, powiedzmy, szpitalniczego czy też organizującego drogi dla pielgrzymów i podróżujących. Dla konkretnych celów, czasem o wyjątkowej wprost użyteczności społecznej, jak np. budowa i utrzymywanie mostu na ważnym szlaku, formują się na zasadach ewangelicznego braterstwa grupy, rzec można, wyspecjalizowane, bractwa. W nich wyraźniej niż gdzie indziej górują elementy świeckie, powiedzielibyśmy chętnie — laikat. Różnorodność palących potrzeb rozwijających się społeczeństw europejskich powoduje wielką różnorodność grup zakonnych i bractw. Rozumiemy na tle podobnych dążeń nawet tak paradoksalne na pozór zjawisko jak formowanie się w odrębne bractwa-zakony rycerzy, traktujących — zgodnie z powszechnym wówczas przekonaniem — walkę z niewiernymi jako jedno z najbardziej szczytnych zadań chrześcijanina. Najstarszy z wielu zakonów rycerskich średniowiecza — Joannici, powstali w początkach XII wieku jako bractwo zajmujące się opieką nad pielgrzymami, tłumnie napływającymi z Europy do Ziemi św. Obok rozwiniętego systemu hospicjów, punktów oparcia i pomocy dla podróżujących, bractwo-zakon zmuszone zostało rychło do zorganizowania zbrojnej osłony dróg, zwłaszcza palestyńskich. Oddani tym czynnościom bracia-rycerze rychło przejęli władzę i wycisnęli swe piętno na całym dziele z tym jednak — nie zapominajmy, iż nie zatraciło ono nigdy pewnych aspektów opiekuńczo-szpitalniczych. Bractwa opiekuńcze rozmaitego typu, zajmujące się chorymi, trędowatymi, starcami, podrzutkami rozpowszechniały się głównie w skupiskach miejskich. Bliskie powiązania bractw i cechów ukazują, w jak dużej mierze wszelki ruch ówczesny ku łączeniu się ludzi w grupy, jak najbardziej zawodowe, przepojony był elementami ideologii religijnej, chrześcijańskiej.

Trudno w ramach obecnego artykułu śledzić dalsze losy owych różnorodnych inicjatyw religijno-społecznych, z których część tylko zasygnalizowaliśmy wyżej. Dawno już zauważono, iż wiele inicjatyw religijnych w zajmujących nas czasach przekształciło się szybko w zakon lub ... herezję. Dzieje tych uformowanych już dzieł stanowią temat odrębny. Warto jednak pamiętać, o częstym błędzie popełnianym nierzadko i w nauce historycznej, a mianowicie o patrzeniu na początki danej instytucji przez pryzmat jej późniejszych dziejów, celów, charakteru. Jakże łatwo zapomnieć w tych warunkach o zmienności historycznej, o momentach napięć i trudności, nadziei związanych zwykle z początkami danej inicjatywy,

zapomnieć o kontekście historycznym, w którym miała ona miejsce.

Już w średniowieczu spotykamy ludzi widzących jasno krótkotrwałość atmosfery pionierskiej, gorącej, grup ewangelicznych, braterskich. Jakże łatwo i szybko, w przeciągu jednej czy kilku generacji, instytucja nie tylko krzepnie i umacnia swą pozycję ekonomiczną i społeczną, ale jednocześnie zatraca pierwotną temperaturę, napięcie; ludzie odchodzą od pierwotnych założeń, łatwo dostosowują się do ułatwień i dyspens rzekomo koniecznych, w rzeczywistości jednak pokrywających jedynie braki własnego życia i dążeń. W średniowieczu spotykamy się niesłychanie często z ewolucją tego typu w skali czy to grup małych czy też wielkich organizmów. Ale stwierdzenia tego typu w niczym nie zmniejszają znaczenia „gorących" grup „ewangelicznych" w czasie ich trwania. Niezmiernie ważne jest w tej perspektywie pytanie o miejsce i znaczenie różnorakich fermentów religijno-reformatorskich w całokształcie ewolucji społecznej chrześcijaństwa zachodniego, szeroko traktowanego, XI wieku. Choć daleko jeszcze w nauce do uzyskania jakiejś w pełni nas zadowalającej odpowiedzi, nie może ulegać wątpliwości, iż znaczenie to było olbrzymie. Cały czas trzeba tu pamiętać o wyjątkowej intensywności i głębokości przemian zachodzących w życiu i strukturach społecznych. Względna stabilizacja stosunków następuje na Zachodzie, zwłaszcza we Francji, dopiero około połowy XII wieku. Otóż w tej dobie przemian i poszukiwań obserwować można, jak głębsze wartości chrześcijańskie pociągają nie tylko jednostki i grupy, ale penetrują formujące się kultury społeczne, rycerską, mieszczańską, chłopską. Marc Bloch znakomicie ukazał tę penetrację na najlepiej znanym, dzięki lepszym źródłom, odcinku kultury rycerskiej. Oczywiście, nie należy tu — jak robiono czasem — idealizować ani hipostazować tych stosunków i pojęć. Ale na drodze porównania stosunków wczesnośredniowiecznych sprzed XI wieku z tym, co zastajemy w XII-XIII, uzyskamy obraz kolosalnych zmian. W skoku, jaki wykazała Europa, nie zabrakło chrześcijan, przeciwnie, okazali się oni solidarni z głębokimi tendencjami rozwojowymi epoki, co więcej, nadali tym tendencjom ideologiczne piętno swej religii. Nie zapominajmy w tym miejscu, iż popularność najbardziej nawet wyraźnych i ważnych herezji, jak XII-wiecznych Katarów wiązała się nie z ich stroną dogmatyczną, ale z przekonaniem, iż to one właśnie reprezentują właściwe, pierwotne ewangeliczne chrześcijaństwo.

Wydaje się, że dostatecznie silnie zaakcentowaliśmy dotąd oddolny charakter ruchów reformatorskich, przeobrażających XI-wieczne chrześcijaństwo. Fermenty, nie zawsze jasno w po-

czątkach uświadamiane, dążenia, rodzą się w środowiskach mniszych, kanonickich wśród ludzi świeckich, i znajdują zastanawiająco wielki oddźwięk społeczny. Różny jest charakter tendencji reformatorskich, od ruchów nawiązujących najściślej do wzorów karolińskich bardziej konserwatywnych, feodalnych, po ruchy ewangeliczne, wykraczające nawet w swych najbardziej skrajnych odłamach poza ramy doktryny czy częściej może dyscypliny kościelnej. Ogromne znaczenie dla skrystalizowania się i rozwoju programu reformatorskiego, wyraźnie odcinającego się od programu karolińskiego miał fakt włączenia się w nurt reformatorski i stanięcia na jego czele — papieży. Nastąpiło to dopiero w połowie XI wieku. Począwszy od papieża Leona IX (1048—1054) zasiada na Stolicy Apostolskiej szereg wybitnych i energicznych papieży, którzy w sposób zdecydowany przeprowadzają, gdzie tylko mogą, program reformatorski. Od imienia najgłośniejszego z tych papieży Grzegorza VII (1073—85) określa się często reformę papieską, a nawet i całą XI-wieczną reformę kościelną nazwą reformy gregoriańskiej. Używając terminu reforma gregoriańska musimy więc pamiętać, w jakim sensie go używamy. Niebezpieczną rzeczą byłoby w każdym razie zbytnie utożsamianie postaci Grzegorza VII z całym ruchem, do czego dawniejsi historycy bywali niekiedy skorzy. Jak każde zjawisko historyczne, tak i programy i działania reformatorskie ówczesnych papieży traktować musimy w realnym kontekście ówczesnej rzeczywistości. Błędem byłoby tu również patrzenie na wzrastające znaczenie XI-wiecznego papiestwa przez pryzmat silnych krytyk i protestów, jakie w całej Europie wywoływać będzie od XIV wieku centralizacja rzymska. W rzeczywistości XI-wiecznej papiestwo odegrało tak niesłychanie ważną i wszechstronną rolę, iż w tym miejscu z góry zastrzec trzeba, iż dotkniemy w najbardziej schematyczny sposób kilku tylko aspektów tego skomplikowanego i wciąż żywo dyskutowanego zagadnienia.

Zasada prymatu następców świętego Piotra w chrześcijaństwie miała za sobą w XI wieku szereg nie kwestionowanych tekstów. Nawrót do czasów pierwotnego a w każdym razie przedkarolińskiego chrześcijaństwa, zaznaczający się tak wyraźnie w tendencjach reformatorskich typu nowego, niekarolińskiego, umacniał silnie wymowę starożytnych nakazów. Śledząc najbardziej nawet ciemne okresy w dziejach papiestwa, jak wiek X, nie możemy zapominać o tym, czym byli papieże w oczach szerszych kół chrześcijańskiej ludności. Przecież właśnie wielki, międzynarodowy ruch pielgrzymi, nabierający znaczenia powoli w X, a następnie tak szybko w XI wieku, skierowany był w pierwszym rzędzie do

trzech wielkich ośrodków: Jerozolimy, grobu św. Jakuba w północnej Hiszpanii i właśnie Rzymu. Obraz i prestiż żyjących następców świętego Piotra w oczach chrześcijan mógł daleko odbiegać od rzeczywistości, nie mniej stanowił czynnik niezmiernej wagi, z którym nie zawsze zbyt ciaśni i „faktograficzni" historycy dostatecznie się liczyli. Ogromne znaczenie miała coraz bardziej powszechna praktyka uciekania się pod protekcję Stolicy Apostolskiej przez różne grupy mnisze, kanonickie, czy świeckie. Wszystkie one, jak widzieliśmy, dążyły do zapewnienia sobie maksymalnej niezależności, zwłaszcza od różnorodnych czynników feodalnych. Protekcja Rzymu była najwidoczniej czynnikiem pożądanym i w jakimś stopniu ważnym wśród elementów gwarantujących danej grupie możność egzystencji i kierowania się własnymi prawami. W wyniku coraz powszechniej od X wieku stosowanej przez Rzym polityki egzempcji długi szereg mniej i bardziej potężnych grup społecznych — nie zapominajmy, jak potężną grupą społeczną było w X—XII wieku Cluny! — uzyskało przywileje wyłączające je praktycznie spod władzy zarówno kościelnej jak i świeckiej w zamian za niewiele, na razie przynajmniej, zobowiązujące uznanie nad sobą zwierzchności świętego Piotra i jego następców. Oddolne parcie różnorodnych kół społecznych, wyrażające się chociażby w tysiącach próśb napływających do Rzymu, stanowi, wydaje się, zasadniczy czynnik, bazę społeczną, w oparciu o którą sformułowany zostaje XI-wieczny program reformatorski papiestwa. Co więcej, w ówczesnych warunkach niezwykle głębokiego powiązania religii i całego życia, Kościoła i chrześcijaństwa ziemskiego *(christianitatis)*, papiestwo zaczęło wyrastać w oczach znacznych odłamów chrześcijaństwa zachodniego na właściwego przywódcę tegoż chrześcijaństwa. Wielu historyków uważało do niedawna, za wybitnym znawcą reformy gregoriańskiej, A. Flichem, iż program gregoriański wyszedł z Lotaryngii. Dziś coraz bardziej staje się jasne, iż istotne, wyraźnie antykarolińskie momenty programu gregoriańskiego krystalizują się przede wszystkim na południu, w krajach leżących nad Morzem Śródziemnym, we Włoszech, południowej Francji, północnej Hiszpanii. W krajach tych wpływ reform karolińskich wszelkiego typu był mniejszy, uległy one nadto po rozbiciu cesarstwa szczególnie dotkliwym zniszczeniom. Poza tym tradycja stosunków starożytnych była w tych krajach znacznie żywsza niż na północy. Elementy nowe w stosunku do spuścizny karolińskiej rodzą się też w Europie XI-wiecznej z reguły na południu, częściowo na Zachodzie. W jakimś wielkim, syntetycznym skrócie można powiedzieć, iż w chrześcijaństwie XI-wiecznym formułowane są dwa generalne programy, lepiej może — tendencje: jeden, to program

karoliński, do którego nawiązuje przede wszystkim Cesarstwo, oczywiście Rzymskie, bo o innym mowy być nie może, choć faktycznie niemieckie, znajdujące oparcie we względnie dobrze zorganizowanych ziemiach niemieckich i pogranicznej Lotaryngii. Świat ten to przede wszystkim świat feodalny, świat biskupstw i opactw podległych i wiernych cesarzowi, względnie uporządkowany, hierarchiczny, chciałoby się powiedzieć, konserwatywny. Z drugiej strony powstają nowe siły rozsadzające ten świat, komuny miejskie, grupy reformatorskie różnego rodzaju. Ten to świat, głównie południowy, znajduje od połowy XI wieku przywódcę w papieżach. Wielkie, długotrwałe i tragiczne zmagania cesarstwa z papiestwem w tej dopiero perspektywie nabierają pełniejszej wymowy. Powiedzmy od razu, iż przeprowadzenie jakiegoś wyraźniejszego podziału między dwoma głównymi tendencjami jest częstokroć niesłychanie trudne. Przecież w pewnym stopniu i program karoliński i programy nowe miały charakter reformatorski. Mówi się, i słusznie, o reformach cesarskich Kościoła w XI wieku, i to przeprowadzonych przez władców następnie kanonizowanych! Ostrożność i wahania Cluny w dobie walki Grzegorza VII z Henrykiem IV odzwierciedlają nieźle trudności tego potężnego i związanego zarówno z jedną, jak i z drugą stroną środowiska.

Ważnym czynnikiem wzmacniającym tendencje reformatorskie, z drugiej zaś strony prowadzącym nieuniknienie do rozdźwięków, była energia i zdecydowanie, z jakim synody i środowiska reformatorskie w Rzymie podjęły od połowy XI wieku akcję naprawiania stosunków. Nie zapominajmy, iż właśnie na pierwsze lata zwycięstwa reformatorów w Rzymie przypada zerwanie z Konstantynopolem (1054), które okazać się miało w dalszym ciągu jakże trwałe. Sprawa ta ma wprawdzie swą odrębną, bardzo skomplikowaną historię, nie mniej akcentowanie w niej, szczególnie silne, prymatu papieskiego i osobista gwałtowność legata papieskiego, wybitnego reformatora, miały w niej również swoje znaczenie. Trudno w tym miejscu omawiać szczegółowiej dekrety reformatorskie rzymskie i perypetie walk o ich realizację. Najważniejsze momenty i etapy walk łatwo znaleźć w każdym podręczniku historii. Jest rzeczą sporną dotąd w nauce, czy można mówić o rzymskim programie reformatorskim sprecyzowanym od objęcia władzy przez Leona IX w 1048 r., czy też o stopniowym formułowaniu punktów tego programu w toku konkretnych sytuacji i wydarzeń w następnych dziesięcioleciach. Jakby nie było, zasadnicze tendencje rzymskie przedstawiają się wcale jasno, nawiązując do istniejącego już od kilku generacji nurtu. Sprawą cen-

tralną w oczach reformatorów ówczesnego Kościoła jest sprawa kleru. Podnosi się z naciskiem rolę Kościoła, jego hierarchii i kapłanów, w zbawianiu ludzkości i stawia w związku z tym bardzo wysoki ideał życia kleru służącego z całym wyrzeczeniem Bogu, Kościołowi, ludziom. By spełnić swą misję, kler winien w pewien sposób oderwać się od społeczeństwa, z którym zbyt silnie się utożsamił. Księża wieść winni życie w celibacie i czystości. Ich rodzaj życia, strój, obyczaje, zajęcia, winny odpowiadać godności kapłańskiej i wyróżniać od ogółu ludzi. Życie tego rodzaju możliwe jest w braterskich wspólnotach. Stąd gorące zachęty, w rodzaju np. uchwał na synodzie rzymskim 1059 roku, „by księża, diakoni i subdiakoni dążyli ze wszystkich sił do prowadzenia życia apostolskiego tzn. wspólnego. Niechaj jedzą i śpią razem przy kościołach, dla których zostali wyświęceni, i niechaj uważają za wspólne wszystko to, co z nich mają". Ten wysoce idealny program daleki był, oczywiście, mimo wszelkich postępów ruchu kanonickiego, od rzeczywistości. Stąd nie poprzestając na reformie moralnej, papieże podejmują zasadniczą reformę ustrojową. Jej linia wytyczna, to uniezależnienie wyboru na stanowiska duchowne — od papieża aż po wiejskich proboszczów — od wpływu czynników nie tyle niekościelnych, świeckich, ile nie-kleru. Długie doświadczenie epoki feodalnej pokazywało, jak często feodałowie decydujący o wyborze duchownego nie kierowali się wcale względami na osobę nominata czy dobro powierzonych mu ludzi, lecz własnym interesem. Nierzadko dane stanowisko duchowne oddawane było po prostu na licytację i przekazywane temu, kto więcej za nie dał. Za najlepsze wyjście z tej sytuacji uznano zasadę wyboru przełożonego kościoła przez grupy księży przy tym kościele żyjących. Stąd postanowienia o wyborze papieża przez kardynałów i biskupa przez kanoników. Kler parafialny wiejski, w praktyce uzależniony od wiejskich feodałów traktujących kościoły jako jedną z form własności, miał być odtąd mianowany przez biskupów, z pozostawieniem dotychczasowym panom-patronom prawa do prezentowania kandydatów. Zasady tego rodzaju, w dodatku sformułowane w Rzymie nie jako życzenie, ale jako kategoryczny nakaz, dotykały samych korzeni systemu feodalnego i państwowo-karolińskiego. Zagrożone zostały najbardziej istotne interesy zwłaszcza cesarstwa, bazującego w pełni na tym systemie. Nic dziwnego, że doszło do walki, a właściwie długiej serii nie kończących się konfliktów. W toku tych walk Rzym reformatorski z jednej strony wzmacnia silnie swą ingerencję i kontrolę życia poszczególnych kościołów, zwłaszcza poprzez bezpośrednich przedstawicieli papieża, legatów, z drugiej zaś chętnie odwołuje

się do mas ludności chrześcijańskiej żądając od niej nie tylko bojkotu, ale i usuwania siłą księży zajmujących swe stanowisko nieprawnie, a więc drogą kupna-symonii, względnie żyjących publicznie ze swymi konkubinami. To odwołanie się wprost do ludności miało kolosalne znaczenie wzmacniając wśród najszerszych kół znaną już nam atmosferę fermentu i dążeń do nowych rozwiązań. W iluż to komunach miejskich walka z duchownym panem feodalnym połączyła się w ten sposób z walką o realizację zarządzeń reformatorskich. Jednocześnie dekrety reformatorskie prowokowały publiczne dyskusje. Walka tez gregoriańskich z antygregoriańskimi leży u podstaw wielkiego wzrostu świadomości społecznej, publicystyki i nauki, do której obie strony zaczęły się w coraz większym stopniu uciekać. Zrozumiałe, iż bezpośrednie odwoływanie się do ludności po detronizacji władcy — przypomnijmy tu zwłaszcza spór Henryka IV i Grzegorza VII — stanowiącej dalszą konsekwencję zasady prymatu papieża w chrześcijaństwie, jeszcze silniej i w sposób jeszcze bardziej zasadniczy postawiło przed ludźmi problemy do osobistych rozstrzygnięć. Źródła niemieckie mówią wyraźnie o poruszeniu i dyskusjach na placach i zgromadzeniach, jakie powodowane były sprzecznościami między papieżem a cesarzem. W swym usiłowaniu oderwania kleru, Kościoła, od systemu feodalnego i państwa reformatorzy XI-wieczni bliscy byli niekiedy ewangelicznej, a zarazem tak bliskiej człowiekowi nowoczesnemu zasadzie rozdziału Kościoła i państwa. Znaleźć można w tym kierunku wyraźne sformułowania w niektórych pismach z tamtych czasów choć należy tu od razu podkreślić, iż autorzy tych sformułowań pozostawali ludźmi swoich czasów i nadawali im oczywiście znaczenie bardzo inne od dziś rozpowszechnionego. W ówczesnych warunkach najściślejszych powiązań chrześcijaństwa i całego życia ludzkiego, rozdzielenie takie było niesłychanie trudne, jeżeli nie wręcz niemożliwe. Warto tu przypomnieć znaną scenę rzymską z początków XII wieku. Gdy jeden z papieży doszedł do ugody z cesarzem za cenę wyrzeczenia się przez biskupów ich posiadłości, obecni na zgromadzeniu biskupi niemieccy podnieśli taki tumult, iż trzeba było rzecz całą anulować. Powszechne utożsamianie Kościoła ze społecznością chrześcijańską na ziemi prowadziło w praktyce do kompromisowych rozwiązań w sporach, zarazem zaś zacierało granice między władzami: duchowną i świecką, i to zarówno papieża, jak i cesarza i królów. Władza, znaczenie i prestiż namiestników Piotrowych rosną w każdym razie gwałtownie od połowy XI wieku, i to tak w sprawach ściśle kościelnych, jak i ogólnych. Reforma kościelna, religijna, a z nią razem i nowe elementy tworzące się w społecznoś-

ciach europejskich, zwłaszcza miasta, zyskują w papieżu swego przywódcę. Uwidoczniło się to najdobitniej u schyłku XI wieku, kiedy to wszystkie te nowe siły narosłe w Europie w ciągu stulecia papież Urban II podrywa i skierowuje na tzw. pierwszą wyprawę krzyżową, ruch, w którym historycy dzisiejsi widzą więcej niż w następnych wyprawach elementów specyficznej ideologii chrześcijańskiej.

Spróbujmy obecnie, na zakończenie naszych rozważań, uwypuklić kilka momentów szczególnie doniosłych, tak jak rysują się one w oczach dzisiejszych historyków ruchów reformatorskich, religijnych w Europie XI wieku. Podnieśliśmy więc ogromne znaczenie ogólnodziejowe integralnego rozwoju społeczeństw zachodniego chrześcijaństwa od połowy X wieku oraz dokonywujących się w związku z tym rozwojem przeobrażeń w życiu religijnym ludzi. Tendencje reformatorskie chrześcijan przyjmują różne kształty. Potężne nurty życia mniszego i kanonickiego nawiązują, jak i odbudowane w X wieku cesarstwo, bezpośrednio do wzorów i tradycji karolińskich. Rodzi się jednak i potężnieje, zwłaszcza w XI wieku ruch odnowy chrześcijaństwa nawiązujący w swych zamierzeniach silnie do czasów ewangelicznych i Kościoła pierwotnego i akcentujący ubóstwo, apostolską wspólnotę i braterską miłość. Ruch ten znajduje silny i wieloraki oddźwięk w masach ludności. Jego szczególnie znamiennym wyrazem staną się wspólnoty chrześcijan usiłujących prowadzić życie na wzór pierwszej gminy jerozolimskiej oraz wspólnoty kleru i mnichów. Ogromne znaczenie ma fakt stanięcia Stolicy Apostolskiej na czele tego ostatniego ruchu od połowy XI wieku. W ówczesnej sytuacji prowadzi to do objęcia przywództwa chrześcijaństwa przez papieża, wśród walk z cesarstwem zresztą, a w perspektywie reformy kościelnej do znacznego rozrostu nowych tendencji i form życia, zarazem zaś do zwiększenia centralizacji i kontroli rzymskiej. Chrześcijaństwo łacińskie, rzymskie, po wielkich reformach karolińskich i zwłaszcza gregoriańskich, przybiera w dużym stopniu kształty nowe, co niewątpliwie ma znaczenie dla definitywnego odpadnięcia chrześcijaństwa wschodniego. Na podkreślenie zasługuje głębokie związanie się chrześcijaństwa łacińskiego z zachodnio-europejskim kręgiem cywilizacyjnym, idące prawie że do utożsamienia obu pojęć. To żywotne, dynamiczne, solidarne ze swymi czasami i kulturami chrześcijaństwo przenika też głęboko formujący się świat kultur, wartości i wzorców społecznych zachodnio-europejskich, w stopniu głębszym jak i bardziej masowym, niż w pierwszym tysiącleciu.

Jerzy Kłoczowski

Wskazówki bibliograficzne

Z ostatnich prac w języku polskim, zwłaszcza rozprawy i recenzje w zeszytach historycznych Roczników Humanistycznych Wyd. Towarzystwa Naukowego KUL; por. w szczególności: J. Kłoczowski, *Vita communis kleru w XI—XII wieku*, t. X, z. 2, Lublin 1961, s. 5—40, i Cz. Deptuła, *Krąg kościelny płocki w połowie XII wieku*, t. VIII, z. 2, Lublin 1959, s. 5—122.

Przemiany społeczeństwa zachodnio-europejskiego w X—XII wieku ukazuje Marc Bloch w znakomitej pracy *La société féodale*, I—II, Paris, A. Michel, 1939/40; przemiany na wsi tenże historyk, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Colin 1952 (wyd. 2, pośmiertne, z uzupełnieniami). Z nieco starszych historyków warto tu przypomnieć sugestywne syntezy belgijskiego badacza H. Pirenne († 1936), stanowiące punkt wyjścia dla wielu dyskusji naukowych, trwających po dziś dzień, m. in. i na temat genezy miast średniowiecznych; jego wydana pośmiertnie *Histoire de l'Europe des invasions au XVI-e siècle*, doczekała się już kilkudziesięciu wydań w różnych językach. Aktualny stan badań i poglądów przedstawiają najlepiej w swych syntetycznych ujęciach doskonali znawcy epoki XI—XII wieku, G. Duby i L. Genicot, por. „Znak" nr 91, s. 18; ostatnie, poważnie zmienione wydanie syntezy L. Genicot, *Les lignes*, Casterman 1961 — tamże zestawienie najnowszej literatury i dyskusji naukowych.

W badaniach reformy gregoriańskiej duże znaczenie miały prace znanego badacza francuskiego A. Fliche († 1951), zwłaszcza jego *La réforme grégorienne*, I—III, Louvain 1924—37, przedstawiające szczegółowo w oparciu o pisma publicystyczne i reformatorskie formowanie się idei gregoriańskich, Grzegorza VII i opozycję akwizgrańską. Ogromny materiał faktów zgromadzony został w podstawowej dziś historii Kościoła, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, zapoczątkowanej pod redakcją A. Fliche i V. Martin (dziś J. B. Duroselle i E. Jarry) i zakrojonej na 26 tomów, z których znakomita większość już się ukazała. Dla naszej epoki ważne tomy: t. VII, E. Amann — A. Dumas, *L'Église au pouvoir des laiques* (888—1057), 1940; t. VIII, A. Fliche, *La réforme grégorienne et la conquête chrétienne* (1057—1125), 1940 oraz t. IX, A. Fliche, R. Foreville, J. Rousset, *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III*, 2 vol., 1944—1953. Z prac powojennych, bardzo dużo materiałów w *Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana;* vol. I—V, 1947—1956, wyd. Abbazia di San Paolo di Roma, zawierające kilkadziesiąt rozpraw uczonych różnych krajów. Akta kongresu poświęconego życiu wspólnemu kleru z 1959 r. opublikowane ostatnio, *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, wyd. Società Editrice Vita e Pensiero, Milano, t. I—II. Dla ruchów religijno-społecznych wymieńmy spośród ostatnich opracowań: G. Le Bras, R. E. Delaruelle (por. „Znak", nr 91, s. 18). P. Alphandery, *La chrétiénté et l'idée de croisade*, Paris, A. Michel, 1954; C. Violante, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico*, Todi, Presso l'Accademia Tudertina, 1960. Wśród bardzo licznych czasopism naukowych, specjalnych, poświęconych w dużej mierze naszemu okresowi wymieńmy kwartalnik wydawany w Poitiers, z bieżącą bibliografią: „Les cahiers de civilisation médiévale" (X—XII siècles).

MARIAN PLEZIA

KRONIKA KADŁUBKA NA TLE RENESANSU XII WIEKU

Dwie wątpliwości mogłyby nasunąć się komuś, kto uważniej zastanowił się nad samym sformułowaniem powyższego tytułu; warto więc może zacząć od ich wyjaśnienia, gdyż przyczyni się to zapewne do precyzyjniejszego ujęcia interesującego nas tu problemu. Po pierwsze dziwne się może wydać użycie w odniesieniu do XII w. terminu renesans, który przywykliśmy wiązać z epoką odrodzenia, a tę ostatnią przeciwstawiać radykalnie średniowieczu; jakże więc może być mowa o renesansie XII w.? Po wtóre ktoś bardziej obeznany ze szczegółami polskiej historiografii średniowiecznej mógłby zarzucić, że za czas powstania kroniki Kadłubka uważa się dość pospolicie okres, który jej autor spędził w klasztorze jędrzejowskim (1218—1223), a więc przełom drugiego i trzeciego dziesiątka lat XIII w.; czyż zatem mamy prawo wiązać ją z owym renesansem XII w.? Oba te pytania domagają się rzeczywiście odpowiedzi.

Co do pierwszego z nich, to wypadnie zwrócić uwagę, że przeciwstawienie pomiędzy średniowieczem a odrodzeniem nie rysuje się w dzisiejszej nauce tak ostro, jak przedstawiało się około połowy XIX w. uczonym w rodzaju Burckhardta; przy bliższym wejrzeniu w te sprawy nauczyliśmy się dostrzegać w renesansie wiele rysów wspólnych mu ze średniowieczem, a w średniowieczu takich, które wyprzedzają i zapowiadają już renesans; procesy historyczne nie dokonują się bowiem skokami, lecz z reguły przebiegają zwolna i narastają niedostrzeżenie, zanim objawią w pełni swój charakter. W tym zaś konkretnym wypadku ukazanie się oczom Europy całego bogactwa kultury antycznej nie było pierwszym tego rodzaju odkryciem w historii naszej cywilizacji: „wielki" renesans w. XV i XVI, którego ojczyzną i punktem wyjścia była Italia, poprzedzały co najmniej dwa analogiczne okresy, kiedy to samo zjawisko wystąpiło w słabszym co prawda nasileniu, ale

zupełnie wyraźnie, raz na początku IX w. (tzw. renesans karoliński), powtórnie zaś w w. XII. Były to trzy kolejne etapy przyswajania sobie dziedzictwa kultury grecko-rzymskiej; L. J. Paetow nazwał je obrazowo trzema falami tego samego przypływu. Niedawno zaś wypowiedziano z bardzo kompetentnej strony pogląd, że te trzy „odrodzenia" wyprzedziło jeszcze jedno, przypadające u samego schyłku starożytności, w drugiej połowie IV w., kiedy nowa kultura chrześcijańska zasymilowała w pełni dorobek pogańskiej cywilizacji antycznej [1]. Termin „renesans XII w." jest więc historycznie całkowicie uzasadniony i w nowszych pracach z zakresu kultury wieków średnich spotyka się go w powszechnym użyciu.

Oczywiście czasowe granice tego zjawiska nie pokrywają się dokładnie z początkiem i końcem stulecia 1100—1200; procesy kulturowe określane nazwą renesansu XII w. sięgają jeszcze niejednokrotnie w pierwszą ćwierć wieku następnego; dopiero około r. 1230, z wystąpieniem zakonów żebraczych i rozkwitem klasycznej scholastyki zmienia się radykalnie oblicze kultury zachodnioeuropejskiej, tracąc wiele rysów, które były dlań charakterystyczne w epoce poprzedniej. Już w tej uwadze zawiera się odpowiedź na drugą z podniesionych na początku trudności: nawet dzieło spisane około r. 1220 może należeć jeszcze do renesansu XII w. Wchodzą tu w grę jednak jeszcze i dalsze momenty. Po pierwsze datowanie kroniki Kadłubka na lata 1218—1223, choć rozpowszechnione, nie jest bynajmniej zbyt pewne; zdaniem naszym powstanie jej trzeba cofnąć o jakie dwadzieścia pięć lub dwadzieścia lat wstecz, na sam przełom w. XII i XIII. Niezależnie zresztą od tego, jak datować będziemy samą kronikę, nie ulega wątpliwości, że formacja intelektualna jej autora przypadła jeszcze na schyłek w. XII; już w r. 1189 bowiem spotykamy go w jednym z dokumentów Kazimierza Sprawiedliwego z tytułem magistra, który wówczas zdobyć mógł tylko na zagranicznym uniwersytecie, czyli że okres studiów miał już wówczas za sobą. W pełni więc przyznajemy słuszność M. Friedbergowi, łączącemu jego dzieło historyczne z kulturą XII w. [2] Jak bardzo pogląd ten jest uzasadniony, powinny w szczegółach wykazać poniższe rozważania.

Nie możemy tutaj zajmować się bliżej problemem, jakie przyczyny złożyły się na to, że po okresie ponownego upadku w „żelaznym wieku" Ottonów (wiek X i początek XI) poziom kultury

[1] Por. W. Jäger, *Humanizm i teologia* (przekład polski S. Zalewskiego), Warszawa 1957, s. 28 n.; tenże, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.) 1961, s. 75.

[2] M. Friedberg, *Kultura polska a niemiecka*, Poznań 1946, t. II, s. 71 n.

w zachodniej Europie zaczyna się od schyłku XI stulecia systematycznie i szybko podnosić. Musimy jednak chociaż najkrócej przedstawić, w jakich dziedzinach i w jakich formach przejawiało się to odrodzenie. [3]

Po pierwsze (czysto zewnętrznie rzecz biorąc) mnożyć się zaczynają w sposób dotychczas niespotykany ośrodki życia umysłowego, szkoły i biblioteki. Nie jest np. rzeczą przypadkową, że właśnie na początku XII w. pojawia się w Krakowie pierwszy znany nam księgozbiór polski, stanowiący własność kapituły krakowskiej. Zestaw dzieł, jaki znajdujemy w słynnym jego inwentarzu, sporządzonym w r. 1110 na rozkaz biskupa Maura, jest bardzo typowy dla dość przeciętnej biblioteki z tej właśnie epoki. Szkoły zaś, które rozkwitają w XII w. nie są to najczęściej, jak bywało poprzednio, szkoły klasztorne, położone w odludnych miejscach, zamknięte i mało dostępne, lecz szkoły katedralne, zakładane w większych miastach, rosnących właśnie wówczas w zamożność i znaczenie, ogniska oświaty oddziałujące szeroko i z daleka ściągające do siebie ludzi żądnych wiedzy; najwybitniejsze pomiędzy nimi przekształcają się u schyłku stulecia w pierwsze w Europie uniwersytety.

Ludzie XII w. mieli jasną świadomość, że postępy ich wiedzy są w przeważnej mierze odkrywaniem na nowo zapomnianego dorobku kultury starożytnej; oni to przecież ukuli o sobie powiedzenie, że są jak karły siedzące na ramionach olbrzymów [4]; jeśli wzrok ich sięga dalej, to tylko dlatego, że tamci podnieśli ich tak wysoko. Wynikał stąd obowiązek, któremu na ogół gorliwie czyniono zadość, obowiązek pilnego studiowania wszystkiego, co tylko z literatury starożytnej było jeszcze dostępne. Znano ją wówczas w wiele szerszym zakresie niż poprzednio i studiowano o wiele gruntowniej. Pisarze starożytni (*auctores*) cieszyli się olbrzymim respektem; ich zdania cytowano jako *auctoritates*. Każda prawie karta pism powstałych wówczas w Europie świadczy o zażyłej z nimi znajomości: mówią o niej cytaty, aluzje i naśladownictwa, świadczy nie mniej wymownie sam język łaciński, jakiego używa się wówczas, staranny, nieraz wytworny, szkolony na najlepszych wzorach, kiedy indziej mniej lub bardziej dziwaczny, ale zawsze

---

[3] Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the XIIth century*, 2. wyd. Cambridge Mass.) 1928; G. Parè-A.-Brunet-P.-Tremblay, *La renaissance du XII-e siècle*, Paris-Ottawa 1933; J. de Ghelinck, *L'essor de la littérature latine au XII-e s.* (2. wyd.) Bruxelles-Bruges-Paris 1954.

[4] Autorem jego był może Bernard z Chartres, ale rozpowszechniło się ono we współczesnej literaturze, por. Paré-Brunet-Tremblay, *La renaissance*, s. 175.

zachowujący żywy kontakt z łaciną starożytną. Dopiero kiedy w następnym stuleciu porzuci się studium łacińskich klasyków dla niewolniczo tłumaczonego z greki i arabszczyzny Arystotelesa i jego komentatorów, kiedy tego właśnie rodzaju lektura obok tłumaczonej przecież także z greki i z hebrajskiego Wulgaty stanie się główną strawą umysłową ludzi piszących po łacinie, język łaciński zwyrodnieje tak dalece, że nie bez racji będzie następnie przedmiotem szyderstw humanistów, przeobrazi się w ową tępioną przez nich „gocką" czy „kuchenną" łacinę. W przeciwieństwie do tego obfita literatura łacińska, jaką wydał w. XII, osiąga zarówno w poezji jak i w prozie najwyższy może w całym średniowieczu poziom zarówno treściowy jak formalny.

Jednakże w. XII korzystał z dorobku starożytności nie tylko w dziedzinie literatury pięknej. Jest on również epoką odrodzenia się studium prawa, i to zarówno prawa rzymskiego jak kanonicznego. Monumentalny dorobek rzymskiej myśli prawniczej, skodyfikowany w *Corpus Iuris Civilis,* uległ we wcześniejszym średniowieczu daleko idącemu zapomnieniu; prawo rzymskie nie przestało co prawda obowiązywać w miastach włoskich, z których znaczna część należała przez całe wieki do cesarstwa bizantyńskiego, rządzącego się właśnie tym prawem, ale do samego schyłku XI w. nie słyszymy nic o jego systematycznym nauczaniu, opartym na studium wspomnianego *Corpus Iuris*, we wszystkich jego czterech częściach tj. Kodeksu Justyniana, zawierającego kodyfikację prawodawstwa cesarskiego, Digestów, obejmujących wyciągi z pism wielkich prawników starożytnych, Instytucji, czyli rzymskiego podręcznika do nauki prawa, oraz Nowel, które przynoszą późniejsze akty prawodawcze, wydane już po opublikowaniu Kodeksu. Renesans romanistyki, czyli studium prawa rzymskiego w XII w. wiąże się najpierw z Bolonią i osobą niejakiego Irneriusa, który pierwszy zaczął systematycznie wykładać i objaśniać wszystkie wspomniane cztery części *Corpus Iuris* i ostatecznie oddzielił naukę prawa od nauki retoryki. Za jego następców i kontynuatorów jego nauczania tradycja podaje czterech tzw. glossatorów imieniem Bulgarus, Martinus, Hugo i Jacobus. Od tego czasu Bolonia staje się słynną na całą Europę siedzibą studiów prawniczych, której szkoły od początku XIII w. zorganizowały się w formie uniwersytetu. Nie darmo król Kazimierz Wielki zakładając w drugiej połowie XIV w. uniwersytet w Krakowie, który w jego zamierzeniach miał mu dostarczać przede wszystkim uczonych prawników, brał wzory właśnie z uniwersytetu bolońskiego. W Bolonii zresztą równolegle z prawem rzymskim studiowano także prawo kościelne czyli kanoniczne: około r. 1140 niejaki

Gracjan, mnich w tamtejszym klasztorze św. Feliksa, opracował zbiór dotychczasowego prawodawstwa kościelnego pt. *Concordia discordantium canonum*, będący następnie w użyciu jako standartowy podręcznik tego przedmiotu pod konwencjonalną nazwą Dekretu Gracjana. Z północnych Włoch studium prawa przeniosło się rychło także poza Alpy, przede wszystkim do Francji, gdzie pielęgnowane było już u schyłku XII w. także i w Paryżu.

Rozbudzona ciekawość intelektualna ludzi XII w. nie zadowalała się wszakże tylko tą częścią literackiego spadku po starożytności, która była dostępna w języku łacińskim, lecz kazała im sięgać także po skarby filozoficznej i naukowej literatury greckiej, poznawanej bądź z oryginałów, bądź też z przykładów arabskich. Do tego czasu znajomość języka, a co za tym idzie i piśmiennictwa greckiego należała na zachodzie do wyjątków. Przypomnijmy, że św. Wojciech, kiedy pragnąc się oddać życiu zakonnemu zawędrował do południowej Italii i chciał tam zostać uczniem św. Nila pustelnika, musiał poniechać tego zamiaru, ponieważ Nilus, Grek, nie umiał po łacinie, a on sam po grecku. W w. XII sytuacja uległa poprawie o tyle, że znalazła się w Italii (ale nigdzie indziej poza jej granicami) garść ludzi uczonych, którzy znając obydwa te języki, zaczęli tłumaczyć na łacinę niektóre dzieła Platona i Arystotelesa, a nadto lekarzy i astronomów greckich. Najwybitniejszymi pomiędzy nimi byli Arystyp z Katanii, Jakub z Wenecji, Burgundio z Pizy oraz Mojżesz z Bergamo. Arystotelesa i innych uczonych greckich zaczęto też poznawać za pośrednictwem przekładów arabskich. Rzecz osobliwa, że płaszczyzna kontaktów ze światem arabskim była wówczas szersza niż z greckim; obok Sycylii, którą niedawno dopiero Normanowie wydarli muzułmańskim Saracenom i gdzie pozostał jeszcze znaczny odsetek ludności arabskiej, naturalnym pomostem pomiędzy cywilizacją łacińsko-chrześcijańską a arabsko-muzułmańską była Hiszpania, której większa część pozostawała wówczas pod panowaniem Arabów. Był to kraj wysoce cywilizowany, którego centra umysłowe (przede wszystkim Toledo) ściągały do siebie uczonych łacinników, a swobodne kontakty intelektualistów chrześcijańskich, arabskich i żydowskich stwarzały klimat umysłowy sprzyjający powstawaniu tłumaczeń, dokonywanych częścią wprost z arabskiego, a kiedy indziej pośrednio z przekładów hiszpańskich lub hebrajskich. Największą sławą wśród tłumaczy z arabskiego cieszył się Gerard z Kremony, który miał pozostawić 71 przekładów z tego języka.

Głębsze poznanie poprzednio już dostępnych a nie dość wykorzystywanych, oraz odkrycie za pośrednictwem przekładów nie-

znanych dotąd dzieł starożytnych podziałało zapładniająco przede wszystkim na filozofię dwunastowieczną, wnosząc do niej podobnie jak do teologii nieznany dotąd ferment umysłowy. Pozwolimy sobie posłużyć się tu piękną charakterystyką tej epoki pióra Wł. Tatarkiewicza[5]: „Po stuleciach stagnacji przyszła w połowie XII w. generacja wybitnych uczonych: mniej więcej jednocześnie żyli Bernard z Clairvaux, Hugon od św. Wiktora, Abelard, Gilbert de la Porrée, Piotr Lombard. Wiek XII był to wiek bujny, wiek różnorodnych zainteresowań, filozoficznych, teologicznych, humanistycznych, wiek zbierania materiałów, odszukiwania starożytnych wzorów, wyrabiania metody i terminologii, wiek wytwarzania się i ścierania różnych koncepcji. Jednakże był okresem pączkowania, nie kwitnięcia; pełnej koncepcji filozoficznej nie stworzył, ale przygotował rozkwit i umożliwił to, że w XIII w. system średniowiecznej filozofii powstał od razu gotowy i skończony". Zanim z powstających dopiero przekładów szerzej zaczęła oddziaływać filozofia Arystotelesa, szczególniejszą powagą i wpływem intelektualnym cieszyli się: Cycero (zwłaszcza jego dzieła *O przyjaźni* i *Sen Scypiona* z komentarzem Makrobiusza), Seneka (przede wszystkim *O dobrodziejstwach* i *Listy do Lucyliusza*), oraz niezmiernie wiele czytywany Boecjusz.

Olbrzymiego kroku naprzód dokonują w XII w. również tzw. później nauki ścisłe. Poprzednio wiedziano w Europie zachodniej z tej dziedziny niewiele więcej ponad to, co można była znaleźć we wczesnośredniowiecznych encyklopediach Izydora (w. VII) i Bedy (w. VIII) z dodatkiem ewentualnie *Collectanea rerum memorabilium* Solinusa (w. III). W tym jednym stuleciu natomiast zapoznano się z astronomią Ptolomeusza, geometrią Euklidesa (wraz z dorobkiem matematyków i astronomów arabskich), ze sztuką lekarską Hipokratesa, Galena i Awicenny oraz z sumą wiedzy zawartą w przyrodniczych pismach Arystotelesa. W tym samym wieku wprowadzono do Europy arabski system zapisywania liczb i liczenia (zwany algorytmem lub algoryzmem od imienia arabskiego uczonego al-Chwarizmi), wielokroć dogodniejszy od dawnego systemu rzymskiego i od działań algebraicznych na specjalnej tablicy do liczenia zwanej *abacus*. Co prawda zwycięstwo nowej metody nie było łatwe i pomiędzy zwolennikami obydwu systemów (algorystami i abacystami) rozgorzał zażarty spór, w którym abacyści odwoływali się nawet do środków prawnych, doprowadzając do wydawania specjalnych ustaw przeciw algorystom. Znacznych postępów dokonała poza tym geografia, chemia (czę-

---

5 *Historia filozofii*, (wyd. 4., 1954), t. I, s. 292.

ściej występująca pod postacią alchemii) oraz medycyna, z którą ściśle wiązała się wówczas botanika (jako nauka o roślinach lekarskich).

Autor naszej kroniki, pierwszych dziejów polskich skreślonych piórem Polaka, którego zgodnie z kilkuwiekową tradycją nazywać będziemy Wincentym Kadłubkiem, choć słuszniej może byłoby mówić o nim jako o mistrzu Wincentym lub Wincentym Kadłubowicu czyli synu Kadłuba, bo tak nazywano go aż do czasów Długosza[6] — zetknął się niewątpliwie z tym opisanym wyżej intensywnym i różnorodnym ruchem umysłowym w czasie swoich studiów zagranicznych, przypadających, jak wspomniano, w przedostatnim dziesięcioleciu XII w. Nie mamy wyraźnych wskazówek pozwalających określić, czy studiował we Francji, czy we Włoszech, bo właściwie tylko te dwa kraje mogą wówczas wchodzić w rachubę. Nic zresztą nie przeszkadza przypuścić, że bawił czas jakiś i tu i tam, podobnie jak to dowodnie czynił jego późniejszy następca na stolicy biskupiej krakowskiej, Iwo Odrowąż. Najprawdopodobniej też w paryskich lub bolońskich szkołach zdobył tytuł mistrza (magistra), z którym figuruje na dokumencie z r. 1189. W jakich kołach obracał się wtedy i z jakimi wpływami się stykał o tym mówi wymownie fakt, że jedynym pisarzem współczesnym, jakiego znajomość stwierdzono dotychczas w naszej kronice, był Jan z Salisbury[7], jeden z czołowych przedstawicieli ówczesnego humanizmu (zmarły w r. 1180 jako biskup Chartres). Skutki tych kontaktów znalazły zresztą dobitny wyraz w samym jego dziele.

Uderza w nim najpierw niespotykana u nas przedtem obfitość cytatów z pisarzy starożytnych. U jego poprzednika na niwie dziejopisarstwa polskiego, tzw. Galla-anonima, który pisał na samym początku tego stulecia (około r. 1113), natrafimy zaledwie na kilka zwrotów naśladowanych z Salustiusza, a poza tym na jedną lub drugą mglistą reminiscencję z innych autorów klasycznych. Biskup krakowski Mateusz, pisząc około r. 1146 list do św. Bernarda, będzie obok Pisma św. cytował *Sztukę poetycką* Horacego i *De consolatione* Boecjusza. Anonimowy benedyktyn wrocławski, autor zachowanego tylko w skąpych fragmentach *Carmen Mauri*, wplatał w swe heksametry wiersze Wergilego i Horacego. Ich skromna erudycja klasyczna gaśnie jednak wobec prawdziwej „cytatomanii" Wincentego, u którego na każdej prawie stronie

[6] M. Plezia, *Nazwa osobowa Kadłubek*, „Onomastica" III 1957, s. 393—417, przedruk w zbiorze *Od Arystotelesa do Złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 314—346.

[7] H. Zeissberg, *Vincentius Kadłubek... und seine Chronik Polens*, „Archiv für Oesterreichische Geschichtsforschung", XLII 1869, 141 por. 127.

spotkać się można z urywkami czerpanymi ze starorzymskiej literatury. Nie darmo pierwsze zaraz słowa kroniki, jakie następują po przedmowie autorskiej: *Fuit, fuit quondam in hac re publica virtus* są oczywistym przejątkiem z *Katylinarki* Cycerona (1, 3). Nie tylko jednak obfitość cytatów (czerpanych niekiedy z drugiej ręki, ze wspomnianego już Jana ze Salisbury), ale również dobór autorów, z których pochodzą, jest niezmiernie charakterystyczny dla upodobań XII w. Z poetów znajdujemy więc Wergilego (*Bukoliki* i *Eneida*), Horacego (*Listy*), Owidiusza (*Metamorfozy, Sztuka kochania, Listy z Pontu*), Stacjusza (*Tebaida*) i Lukana, Persjusza i Juwenalisa, a wreszcie Klaudiana (*Porwanie Prozerpiny*). Z prozaików najczęściej spotykamy się z Justynem, o którym zaraz osobno powiedzieć nam wypadnie, ponadto zaś z Seneką cytowanym aż 18 razy (zwłaszcza *Listy do Lucyliusza*), raczej sporadycznie natomiast z Cyceronem, Salustiuszem, Juliuszem Waleriuszem i Makrobiuszem (Komentarz do Cyceronowego *Snu Scypiona*) oraz Boecjuszem [8]. Wszystko to są pisarze najczęściej występujący w ówczesnych bibliotekach, a także te ich dzieła, które najpospoliciej były czytywane [9]; dziwilibyśmy się np. znajdując cytaty z *Pieśni* Horacego albo z tragedii Seneki, gdyż te nie były wtedy popularne. Oczytanie Wincentego jest więc bardzo typowe dla jego epoki i to raczej standartowe niż indywidualne.

Skrót z *Historiae Philippicae* Pompejusza Trogusa, dokonany pod koniec II w. przez Justyna, był najpowszechniej używanym w wiekach średnich podręcznikiem historii starożytnej. Jeden z najświatlejszych umysłów XII w., Piotr z Blois, umieszcza go na czele listy historyków, z których czytania odniósł, jak powiada, wielkie korzyści, daleko przed Tacytem i Liwiuszem [10]. Kadłubek korzysta zeń stale, nie tylko by wyławiać takie lub inne frazesy, ale porównując systematycznie pewne wydarzenia z historii Polski z faktami przytaczanymi przez Justyna. Opowiedziawszy np. o niewiernych żonach rycerzy Bolesława Śmiałego (motyw spopularyzowany potem przez *Lilie* Mickiewicza) spieszy od razu przytoczyć analogię z Justyna (2, 3—4), jak to żony Scytów, którzy przez osiem lat bawili na wyprawie w Azji, pobrały sobie za mężów ich własnych pastuchów. Kiedy indziej przedstawiwszy, jak Piotr Włostowicz podstępem porwał księcia przemyskiego Wołodara i wydał go Bolesławowi Krzywoustemu, opowiada za Justynem

---

[8] O. Balzer, *Studium o Kadłubku (Pisma pośmiertne*, Lwów, t. I 1934, t. II 1935), t. I s. 343 nn.

[9] Paré-Brunet-Tremblay, *La renaissance* s. 151—157; Haskins op. cit. 105—112; Ghelinck *op. cit.*, 292 nn.

[10] *Epistulae* 101 (Patrologia Latina, t. 207, szp. 314 AB).

(1, 10) o Zopyrze, słudze króla perskiego Dariusza, który również podstępem przywrócił swemu panu władzę nad zbuntowanym Babilonem. Ten motyw porównań historii ojczystej ze starożytną ciągnie się jak czerwona nić przez całą kronikę Kadłubka.

Ale częściej, wielokroć częściej niż jakikolwiek inny tekst starożytny powołuje Wincenty *Corpus Iuris Civilis:* obliczono, że korzysta zeń w 119 wypadkach[11]. Warto przy tym zwrócić uwagę, że cytuje zarówno Kodeks jak Digesta i Instytucje, nigdy natomiast nie przytacza Nowel. Nie obcy jest mu też oczywiście Dekret Gracjana, do którego odnosi się w 33 miejscach[12], widać jednak, jak ogromną przewagę ma jego erudycja romanistyczna nad kanonistyczną. Można zapytać nie bez uzasadnienia na co mu w dziale historycznym ten cały balast prawniczy? Na to pytanie spróbujemy nieco dalej odpowiedzieć, a tymczasem dla zilustrowania, jak posługuje się on tym materiałem, przytoczymy pewne bardzo charakterystyczne miejsce z drugiej księgi kroniki, gdzie autor snuje refleksje nad postrzyżynami Ziemowita, których w ubogiej chacie Piasta dokonać mieli niebiańscy goście, uświetniwszy ponadto to rodzinne święto prostych ludzi cudem pomnożenia potraw w spiżarni. A przecie obrządek to pogański, jakże więc godziło się, by wysłannicy prawdziwego Boga cudami dodawali mu splendoru? Zastrzeżenia takie byłyby niesłuszne, replikuje kronikarz, gdyż obrządek to wprawdzie pogański, lecz rozumny i uzasadniony, skoro zmierza do rozszerzenia zakresu prawnego pokrewieństwa pomiędzy ludźmi, pociągając za sobą skutki podobne jak adopcja. Postrzygany mianowicie staje się wnukiem przez adopcję dla postrzygającego, matka zaś jego, siostrą postrzygającego przez przysposobienie (arrogację). Na poparcie tego wywodu powołuje się na przepisy Dekretu Gracjana o pokrewieństwie kanonicznym oraz Digestów i Instytucji o pokrewieństwie prawnym na skutek adopcji, które równie jak pokrewieństwo kanoniczne stanowi przeszkodę małżeńską. Dodatkowo zaś rozważa pewne miejsce z piątej księgi Kodeksu, które pozornie zdaje się sprzeciwiać poprzednim tekstom, ponieważ orzeka zniesienie prawnych skutków adopcji i arrogacji — i wyjaśnia, że przepis ten ma zastosowanie w pewnych tylko szczególnych wypadkach, „co zrozumiesz, jeśli to miejsce uważniej roztrząśniesz". Jest to metoda wprowadzona po raz pierwszy przez Irneriusza, a polegająca na wciąganiu w zakres badania wszystkich postanowień *Corpus Iuris* odnoszących się do

---

[11] B a l z e r, *op. cit.*, s. 492.

[12] Tamże, s. 422.

danego problemu. Tak więc pewne zwyczaje i instytucje prawa polskiego próbuje kronikarz uzasadniać i tłumaczyć przy pomocy prawa rzymskiego i kanonicznego, co stanowi chyba jeden z najstarszych dokumentów naszej myśli prawniczej.

O wiele mniej znajdziemy w kronice śladów erudycji filozoficznej jej autora. Kilkanaście cytatów z Seneki i kilka z Makrobiuszowego komentarza do *Snu Scypiona* to właściwie wszystko, na co można się powołać w tym względzie. Rzecz charakterystyczna, że nie spotkamy w ogóle śladów lektury Arystotelesa; para rzekomych listów Aleksandra do Arystotelesa i Arystotelesa do Aleksandra, mająca pochodzić z księgi korespondencji tego ostatniego, zawierającej prawie dwieście listów, nie ma nic wspólnego z autentycznym Arystotelesem, ani nawet z tym zbiorem jego pism, w których autentyczność skłonne było wierzyć średniowiecze. Zdaje się też, że jedyną dziedziną filozofii, która mogła naprawdę interesować Wincentego, była blisko granicząca z prawem etyka, czy raczej moralistyka; choć niektóre jego uwagi mają bardzo daleko sięgające antecedencje filozoficzne, jak np. zaraz na początku księgi pierwszej stwierdzenie, iż od panowania Kraka w Polsce sprawiedliwość zaczęła oznaczać to co największą przynosi korzyść najsłabszemu, podczas gdy poprzednio rozumiano przez nią to, co najwięcej daje korzyści najsilniejszemu — rozróżnienie wywodzące się ostatecznie nie skądinąd jak ze słynnej dyskusji w Platońskim *Gorgiaszu*.

Wygląda na to, że z całego tak ożywionego w XII w. ruchu umysłowego najmniej obchodziły naszego kronikarza postępy nauk ścisłych. Brak przynajmniej na ten temat jakichkolwiek wyraźniejszych wzmianek w jego dziele. Garść nazw zwierząt (ssaków, ptaków i ryb), roślin i minerałów jest przeważnie zaczerpnięta z literatury pięknej [13]. Na tle tego ubóstwa zainteresowanie budzi wzmianka o algorystach i abacystach, „którzy z zamiłowaniem oddają się liczeniu", zdradzająca, że Wincentemu nie obce były z nazwy przynajmniej dwa główne systemy ówczesnej algebry, o których była już mowa wyżej.

Takie są w najgrubszym zarysie elementy treściowe erudycji mistrza Wincentego, niemniej jednak ważne i niemniej dla XII w. charakterystyczne są znamiona jego wykształcenia formalnego. Przegląd ich zacząć wypadnie od kompozycji samej kroniki, której trzy pierwsze księgi (na cztery w ogóle) ujęte są w formę dialogu [14] pomiędzy biskupem krakowskim Mateuszem a arcybisku-

---

[13] Tamże, t. II, s. 7 nn.

[14] M. Plezia, *Dialog w kronice Kadłubka*, „Pamiętnik Literacki" 41, zesz. 3, 1960, 275—286.

pem gnieźnieńskim Janem, znanymi osobistościami historycznymi z połowy XII w. Układ ich rozmowy jest taki, że Mateusz opowiada kolejne epizody z dziejów Polski, Jan zaś nawiązuje do nich swoje komentarze bądź historyczne (jak paralele z Justyna czy z Biblii), bądź etyczno-prawne (on to np. wygłasza streszczoną wyżej obronę słowiańskiego zwyczaju postrzyżyn). Dopiero czwarta księga, obejmująca wypadki, których wspomniani rozmówcy nie mogli już znać, gdyż nastąpiły po ich śmierci, zawiera normalny naszym zdaniem w takich razach ciągły wykład odautorski. Kompozycja to osobliwa, wynikła chyba tylko z pogoni za kunsztownością, zdecydowanie niefunkcjonalna. W starożytności nie spotykamy ani jednego przykładu zastosowania formy dialogu do dzieła treści historycznej; dopiero na progu średniowiecza pojawiają się próby przeniesienia tej formy na tematykę hagiograficzną (Sulpicjusz Sewerus, Grzegorz W.), znajdujące następnie w ciągu wieków sporadycznych naśladowców. Wydaje się więc, że nasz Kadłubek był pierwszym, a bodajże i ostatnim, który próbował historię przedstawić w formie rozmowy.

Godny uwagi jest też język łaciński, jakim posługuje się kronikarz. Można od razu powiedzieć, że jest to staranna łacina średniowieczna, wyraźnie kształcona na dobrych autorach i we frazeologii a zwłaszcza w budowie zdania zbliżona do wzorów klasycznych. W porównaniu z Gallem-anonimem i jego językiem bardzo indywidualnym, niekiedy kapryśnym, jest Kadłubek o wiele bardziej klasycyzującym łacinnikiem, w tym szczególe również nieodrodnym reprezentantem humanizmu XII w. Jego słownictwo jest bardzo bogate, gdyż używa w kronice bez mała 6 000 wyrazów, nie licząc imion własnych, co u człowieka piszącego w obcym języku jest uderzająco wysoką cyfrą, skoro cały słownik *Iliady* i *Odysei* ma liczyć 9 000 wyrazów, a zasób słów Miltona 7 czy 8 tysięcy [15], podczas gdy w obydwu tych wypadkach chodzi o teksty od kroniki naszej wielokroć obszerniejsze. Klasycyzująca w najwyższym stopniu jest też jego terminologia, konsekwentnie wyrażająca sprawy polskie przy pomocy określeń czerpanych z rzymskiego życia państwowego: rada książęca to u niego *sacer senatus* czy *consistorium*, ziemie — *provinciae* lub *praefecturae*, na których czele stoją *praesides*, wojska dzielą się na legiony i kohorty itd. Pisał kiedyś Al. Brückner [16] o „sztywnej łacinie Długosza, co gęstymi składkami togi klasycznej polskie zakrywała linie" — z jeszcze zaś większą słusznością powtórzyć by to można o łacinie Kadłubka.

---

15 J. Vendryes, *Język*, (przekład pol. K. Libery), Warszawa 1956, s. 178.

16 *Dzieje literatury polskiej* (wyd. 2.), Warszawa-Kraków, t. II 1908, s. 387.

Niezmiernie charakterystyczny jest też styl naszej kroniki, przez nikogo dotąd wyczerpująco nie opisany, może dlatego, że niełatwy do zrozumienia nawet dla dobrego łacinnika — słynna łacina Kadłubkowa, będąca postrachem mediewistów i każąca im z tęsknotą myśleć o dobrym tłumaczeniu, które oszczędzałoby trudu wgryzania się w oryginał. Styl ten zresztą nie jest wyłączną własnością mistrza Wincentego, spotkać go można i przed nim i po nim, nawet w czasach i literaturach nowożytnych. Wybitny współczesny historyk literatury średniowiecznej R. E. Curtius[17] nazywa go manieryzmem i uważa następujące cztery cechy za szczególnie dla niego znamienne: szyk przestawny, grupujący wyrazy inaczej niż kazałaby ich gramatyczna czy logiczna przynależność; skłonność do posługiwania się peryfrazą zamiast nazywania rzeczy po imieniu; zamiłowanie do gry słów (w łacinie od dawna ulubione), a wreszcie przesadna metaforyka. Warto tu jeszcze przytoczyć Curtiusową charakterystykę manierysty[18], który „woli wyrażać to, co chce powiedzieć, niezwyczajnie niż zwyczajnie, pierwszeństwo daje temu, co kunsztowne i sztuczne, przed tym, co proste — pragnie zaskakiwać, zdumiewać i olśniewać". Bywali tacy pisarze i w starożytności, skoro jednego z nich tak scharakteryzował dobry znawca tych spraw, Seneka retor, ojciec filozofa *(Contr.* 10, *praef.* 10): „chcąc wszystko wyrazić efektownie doprowadził do tego, że styl jego nie był artystyczny, lecz zmanierowany".

My podzielając dzisiaj w tej mierze gust Seneki, skłonni jesteśmy surowo sądzić Kadłubka jako stylistę. Nie możemy jednak zapominać i o tym, że upodobania wieków średnich były w tych sprawach bardzo odmienne od naszych i że taki właśnie styl manierystyczny polecał jako najdoskonalszy nie kto inny jak sam Dante. On to wyróżnia w łacińskim traktacie *De vulgari eloquentia*[19] cztery „stopnie wysłowienia": prostacki (znamionujący ludzi niewykształconych), np. „Piotr bardzo kocha panią Bertę"; czysto rzeczowy (znamionujący sztywnych scholarów i ich mistrzów), np. „jestem niezadowolony ze swych współobywateli, ale jeszcze bardziej żałuję tych, którzy marniejąc na wygnaniu tylko we śnie odwiedzają ojczyznę"; rzeczowy i wdzięczny (znamionujący tych, co powierzchownie tylko zapoznali się z retoryką), np. „godna pochwały skromność pana d'Este i jego wszystkim dostępna szczodrość czynią go przedmiotem ogólnej miłości"; na koniec rzeczowy, wdzięczny

---

17 *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* (3 wyd.) Bern-München 1961, s. 278 nn.

18 Tamże, s. 286.

19 II 6,5 *(Le opere di Dante,* testo critico della Società Dantesca Italiana, Florencja 1921, s. 343 n.).

i wzniosły (znamionujący wybitnych stylistów), np. „zerwawszy tyle kwiatów z twego łona, o Florencjo, Totila późno i na darmo odwiedził Trynakrię" — przy czym w tym ostatnim wypadku potrzeba komentarza, aby zrozumieć, że Totila to Karol Valois, który po dłuższym pobycie we Florencji udał się na Sycylię. Trudno o dobitniejsze potępienie naturalności, a pochwałę sztuczności, a przecież wedle Dantego taki właśnie styl jest najbardziej godny polecenia i tak właśnie zdaniem jego pisali wielcy epicy rzymscy, „oraz ci, którzy wysławiali się najpodnioślejszą prozą: Liwiusz, Pliniusz, Frontinus i Orozjusz".

Do nader charakterystycznych znamion średniowiecznej (podobnie zresztą jak i starożytnej) prozy artystycznej należała na koniec tendencja do zamykania zdań i ich członów rytmicznymi klauzulami o określonych kadencjach. Szczególniej wybitna jest ta skłonność u naszego Galla-anonima. Z biegiem czasu jednak bardziej modne stawały się raz te, raz inne kadencje, zwane w średniowiecznej teorii stylistycznej *cursus*. Otóż wykazano niedawno [20], że mistrz Wincenty ma określoną predylekcję do tzw. *cursus tardus* (inaczej *ecclesiasticus*); jest to kadencja występująca np. w zwrocie *gratias agere*. Była ona stosowana już od dawna, ale nie wysuwała się na pierwsze miejsce (u Galla należy do najrzadszych); szczególnie gorliwie zaczął ją zalecać dopiero niejaki Transmundus, kanclerz kurii rzymskiej w latach 1185—86. Szczegół ten pozwalałby się domyślać, że Kadłubek bawił jednak we Włoszech krótko przed r. 1189 i stamtąd przywiózł ową „nowalijkę".

Mając na uwadze całe to bogactwo literackiego „wystroju" kroniki, zupełnie mechanicznie związane z jej historycznym przedmiotem, miało by się ochotę dać wiarę dawniejszym poglądom, reprezentowanym np. przez T. Wojciechowskiego, że pomyślana ona była nie tyle jako historia, ile jako podręcznik retoryki oraz encyklopedia wiedzy średniowiecznej dla szkół. A jednak słuszność miał chyba O. Balzer [21] wykazując, że jako czytelników wyobrażał sobie autor ludzi dojrzałych, o wyrobionym sądzie i smaku — nie mówiąc już o tym, że jak na podręcznik dzieło jego byłoby stanowczo zbyt trudne, i że podręczniki pisało się w wiekach średnich o wiele bardziej technicznie. Nie wydaje się też, aby kronika była czytywana w szkole kapitulnej krakowskiej nawet za episkopatu samego Kadłubka (1208—1218); trafiła zaś do szkół może dopiero w w. XV i to jako podręcznik historii przede wszystkim.

I tutaj jednak należy pamiętać o zupełnie odmiennych od naszych

[20] ks. L. Kotyński, *Rytmika kroniki Wincentego Kadłubka*, „Eos" XLIX, 1957—58, zesz. 2, s. 161-176.

[21] *Op. cit.*, I s. 193 nn.

poglądach i wyobrażeniach ludzi wieków średnich na temat historii, jej celu i sposobu jej pisania. Zdaniem znanego przecież Kadłubkowi Jana z Salisbury [22], jak wspomniano jednego z najświatlejszych umysłów XII w., autorowie starożytni dzięki swemu znakomitemu i barwnemu sposobowi przedstawienia potrafili najprymitywniejszy nawet wątek bądź historyczny (co nas tu interesuje), bądź zaczerpnięty ze współczesnego życia, czy zgoła fikcyjny tak przyozdobić bogactwem wiadomości, zręcznością układu i rozmaitością ujęcia, że powstałe w ten sposób dzieło mogło uchodzić za zwierciadło wszelkich umiejętności. A Piotr z Blois oświadcza w cytowanym już miejscu [23], że wymienieni przezeń historycy w dziełach swoich umieścili wiele szczegółów cennych dla zbudowania moralnego czytelnika i dla jego postępu w sztukach wyzwolonych. W świetle takich wypowiedzi balast erudycji Kadłubkowej przestaje być czymś niezrozumiałym, bo przecież ideałem pisarza XII w. było naśladowanie starożytnych wzorów.

Nie co innego zresztą mówiły same starożytne źródła, jeśli ktoś uważał za stosowne zwrócić się do nich. Z Cycerona mógł się dowiedzieć, że „historia to dzieło *par excellence* retoryczne", że „wolno retorom zmyślać w historii, aby móc coś efektowniej przedstawić", bo trzeba „upiększać minione dzieje, a nie tylko je opowiadać". A Kwintylian uczył go, że „historia bezpośrednio graniczy z poezją, jest jakby poematem ujętym w formę niewiązaną, który pisze się dla wzbudzenia zainteresowania czytelników, a nie dla przedstawienia, jak było naprawdę". Oto teoria tzw. retorycznej historiografii [24], która zaznaczyła się w dziejopisarstwie starożytnym bardzo wyraźnym nurtem obok jego naukowej i prawdziwie poważnej odmiany. Ale jeśli przeglądniemy listę historyków zachwalanych przez Piotra z Blois, to znajdziemy na niej przede wszystkim reprezentantów pierwszego kierunku: Justyna, Flawiusza Józefa (*Starożytności żydowskie* w przekładzie łacińskim), Swetoniusza, w którego *Żywotach Cezarów* ceniono raczej obfitość szczegółów anegdotycznych, niż trud ich zgromadzenia z dobrych źródeł, Hegezypa (łacińskie opracowanie *Wojny żydowskiej* wspomnianego Józefa Flawiusza), Kurcjusza Rufusa, autora mocno podfałszowanej historii Aleksandra W. — a na końcu dopiero uczonych średniej i wielkiej miary jak Liwiusza i Tacyta, których wtedy naprawdę nikt niemal nie czytał, podobnie jak niewiele zaglądano do Cezara czy Salustiusza.

---

22 *Metalogicus* I 24 (s. 55, wyd. Webb).

23 Por. przyp. 9.

24 Scharakteryzował ją dobrze S. Hammer we wstępie do *Wyboru pism* Tacyta, Wrocław 1953 (Biblioteka Narodowa, seria II, nr 82), s. XXXII nn.

Z tym wszystkim gdyby nasz mistrz Wincenty miał temperament rasowego historyka, byłby potrafił albo zamknąć uszy na syrenie głosy retoryki, albo przynajmniej efektom retorycznym wyznaczyć w swoim dziele miejsce podrzędne, nie pozwalając im przygłuszać wątku historycznego. Nie brakło przecież w XII w. wybitnych dziejopisów jak Otto z Freising, Wilhelm z Tyru czy Wilhelm z Malmesbury, a nawet stosunkowo znaczna ich liczba jest znamieniem rozkwitu kulturalnego tej epoki. Sama jednakże obfitość elementów zgoła pozahistorycznych w jego kronice poucza nas, iż był on z wykształcenia i zamiłowania literatem, prawnikiem i moralistą, któremu okoliczności zewnętrzne, przede wszystkim zapewne życzenie jego protektora Kazimierza Sprawiedliwego, kazało zostać pisarzem dziejów narodowych. Wywiązał się z tego zadania, jak umiał i dlatego ostatnim pytaniem, które musimy sobie na zakończenie postawić, jest, jak Wincenty potrafił pisać historię?

Aby na to pytanie dać sprawiedliwą odpowiedź, trzeba najpierw zdać sobie sprawę z tego, jak kronikarz pojmował zadanie historyka, a swoje w szczególności. Na szczęście wyjaśnił to dostatecznie on sam w przedmowie do swego dzieła, gdzie powiada, iż jego książęcy mecenas doceniał fakt, że wszelakie czyny bohaterskie i dowodzące zacnego charakteru rodzą się z przykładu przodków, jakby jego odbicie w pewnego rodzaju zwierciadle — i dlatego pragnąc udzielić potomności uczestnictwa w cnotach naddziadów, włożył na jego słabe barki ogromny ciężar przedstawienia ich dziejów. Takie pojmowanie historii jako zbioru wzorów czy przykładów było w XII w. bardzo rozpowszechnione. Wymowne temu świadectwo daje pewien anglosaski historyk Wilhelma Zdobywcy [25], który tymi słowy kończy swoje dzieło: „spisaliśmy tutaj te wszystkie sprawy, dobre i złe, aby ludzie cnotliwi mogli naśladować dobre, a unikać złych — i tak postępować drogą, która prowadzi do królestwa niebieskiego". Tzw. kronika Kadłubka należy oczywiście, ściślej rzecz biorąc, do tej odmiany historiografii średniowiecznej, którą określa się mianem *gesta* [26], a która chce kreślić i upamiętniać sławne czyny ludzi dawniejszych czy współczesnych piszącemu, ale tym różni się np. od kroniki Galla, reprezentującej ten sam gatunek literacki, że spośród tych „czynów" wybiera przede wszystkim te, które mogą mieć znaczenie „przykładowe".

Przy takim pojmowaniu swego zadania autor ma, rzecz jasna, prawo wybierać ze znanego sobie materiału takie fakty, które jego zdaniem mogą mieć znaczenie budujące lub odstraszające. Nie jest

---

[25] Cytowany u Haskinsa, *op. cit.*, 227.

[26] Balzer, *op. cit.*, I' s. 202 nn.; M. Plezia, *Genealogia Galla i Kadłubka*, „Meander", II 1947, 525—537.

zaś obowiązany do przedstawiania pragmatycznego przebiegu wydarzeń, ponieważ idzie mu nie tyle o nie same, ile o wynikającą z nich naukę. Nie możemy więc dziwić się zbytnio, jeśli Wincenty opowie nam np. o porwaniu Wołodara przemyskiego przez Piotra Włostowicza, ale przemilczy oślepienie tego ostatniego z rozkazu Władysława II w jakie dwadzieścia lat później, choć fakt ten był mu bez wątpienia dobrze znany. Nie możemy też czynić mu zarzutu, że z materiału przekazywanego przez Galla uwzględnił tylko niektóre szczegóły: najwidoczniej inne wydały mu się do jego celów zbyteczne. Co więcej jednak pojmując tak swoje obowiązki piszący może nie czuć się zbytnio skrępowany realiami opisywanych wydarzeń, skoro właściwe jego zadanie ma polegać na uwypukleniu zawartej w nich treści wychowawczej; może też, a nawet powinien używać wszystkich czarów swojej retoryki, aby jak najsilniej wpłynąć na wyobraźnię czytelnika, uczynić przedstawiany przykład atrakcyjnym dla niego. Że takie właśnie ujęcie historii było bardzo ponętne dla kogoś z temperamentem moralisty i prawnika, jak również dla kogoś, kto chciałby śladem zachwalanych przez Piotra z Blois historyków starożytnych „wprowadzić do swego dzieła wiele szczegółów przydatnych dla zbudowania moralnego i dla postępu w naukach wyzwolonych" — tego oczywiście nie trzeba dodawać.

W istocie też można znaleźć w kronice mistrza Wincentego niejeden przykład na to, jak zmienia on i przekształca informacje przekazane przez jego (znane i nam) źródła w ten sposób, aby opowieści swojej dodać więcej dramatycznego efektu [27]. Przytoczymy tu tylko jeden taki wypadek na ogół nie cytowany w tym związku: ze starszego źródła wiemy, iż wspomniane już porwanie Wołodara przemyskiego przez Piotra Włostowicza odbyło się na polowaniu, kiedy gość z Polski znalazł się z księciem ruskim na osobności, w towarzystwie tylko kilku swoich zaufanych sług; relacja ta wygląda zupełnie przekonywująco i prawdopodobnie; Kadłubek natomiast opowiada, że napad rozegrał się przy uczcie, że Piotr ofiarę swoją za włosy odciągnął od stołu, obalił na ziemię, skrępował i uniósł „jak orzeł kurczaka" wśród rzezi pozostałych uczestników biesiady. Trudno nie dostrzec w tym przedstawieniu typowej retorycznej amplifikacji. Bywają jednak i takie miejsca, gdzie pośród zgoła nieprawdopodobnych, jawnie dla efektu zmyślonych wywodów pojawi się nagle szczegół bezsprzecznie autentyczny — jak w wypadku (ukrytej zresztą pod skomplikowaną antyczną prze-

---

[27] Najlepiej pisze o tym R. Grodecki, *Mistrz Wincenty biskup krakowski*, „Rocznik Krakowski", XIX 1923, s. 59 n.

nośnią) wiadomości o oślepieniu starszego brata Bolesława Krzywoustego, Zbigniewa, której kronikarz nie zaczerpnął ze swego naczelnego źródła tj. Galla-anonima, lecz z innej jakiejś, zapewne ustnej tradycji.

Dlatego też łatwiej kronikę Wincentego krytykować (co od stu lat z górą po wielekroć i nie bez słuszności czyniono), niż obejść się bez niej zwłaszcza tam, gdzie pozostaje naszym jedynym ciągłym źródłem do danego okresu czasu, jak np. do dziejów XII w. Do relacji jej oczywiście odnosić się trzeba z ostrożnym krytycyzmem, ale najlepszym przewodnikiem na tej drodze jest właśnie znajomość warsztatu pisarskiego jej autora, jego techniki literackiej, jej celów i wymogów. „Jeśli się dobrze wczujemy — pisał przed czterdziestu jeszcze laty R. Grodecki [28] — w intencje autora, zrozumiemy, kiedy i jak wpływały one na jego opis historyczny, to potrafimy spod skorupy jego stylu napuszonego, jego frazeologii i retoryki wydobyć cenne ziarna prawdy historycznej o czasach i wypadkach, o których skądinąd nic nie wiemy". Do tych słów jednego z najlepszych znawców polskiego średniowiecza nie podobna jeszcze dzisiaj nic dorzucić.

Sama kronika jest natomiast bezcennym pomnikiem kultury naszej na przełomie XII i XIII stulecia [29], wymownym dokumentem przeszczepiania do Polski najświeższych zdobyczy ówczesnej cywilizacji, przede wszystkim tradycji prawa rzymskiego i kanonicznego oraz odkrywanych wówczas na nowo wartości antycznej literatury rzymskiej. Po raz pierwszy wycisnęły one wówczas tak silne piętno na polskiej kulturze umysłowej, aby następnie przez wieki pozostać jednym z najdonioślejszych czynników kształtujących jej oblicze.

Marian Plezia

28 Tamże, s. 56, por. 61.

29 Por. trafne uwagi F r i e d b e r g a cytowane w przyp. 1.

TADEUSZ MILEWSKI

APOSTOŁOWIE SŁOWIAŃSZCZYZNY

Problem języka oficjalnego panującej religii wyłania się w życiu każdego społeczeństwa. Formy języka codziennego obciążone w znacznej części niepożądanymi asocjacjami nie nadają się do obrzędów kultowych. Wskutek tego język święty odbiega zawsze od mowy potocznej. Z drugiej strony jednak uczestnicy obrzędów pragną rozumieć je w pewnym przynajmniej stopniu. Język obrzędowy więc winien być niecodzienny a jednak zrozumiały. Ten trudny problem połączenia dwóch sprzecznych cech rozwiązują różne religie w rozmaity sposób, co można ogólnie określić jako ich politykę językową. Religie, które nie przekroczyły granic rodzimej grupy językowej, prowadzą zasadniczo konserwatywną politykę językową. Posługują się one starym, obrzędowym językiem swego społeczeństwa. Tak było w starożytności z braminizmem w Indiach, który posługiwał się językiem wedyjskim żywotnym w tym kraju między XV a X w. przed Chr., tak było z mozaizmem, którego językiem świętym była hebrajszczyzna z epoki królów. W tym wypadku niecodzienność języka jest związana z jego archaicznością, pewien stopień zrozumiałości zaś z ciągłością tradycji.

Zupełnie inne zagadnienia stają wobec religii uniwersalnych, takich jak buddaizm, chrześcijaństwo czy islam, które wyznawane są na obszarach różnojęzycznych. Możliwe są tu dwa zasadnicze stanowiska. Polityka religii uniwersalnych może być albo wielojęzykowa albo jednojęzykowa. Na pierwszym stanowisku stanął buddaizm. Nie stawia on żadnych ograniczeń językowych, wobec czego klasyczna literatura buddaizmu jest wielojęzyczna. *Hinayana* (buddaizm południowy) opiera się na zbiorze tekstów w języku pali, podczas gdy klasyczne teksty *mahayany* (buddaizmu północnego) spisane są w późnym sanskrycie, w pierwszym tysiącleciu po Chr. zostały one jednak w różnych krajach przetłumaczone na języki miejscowe, na starotybetański, tocharski itd. Natomiast islam pro-

wadzi politykę wprost przeciwną. Koran został spisany po arabsku i tylko w tym języku może być przez wiernych czytany. Najbardziej wielokierunkowa jest polityka językowa chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo wschodnie prowadziło w pierwszym tysiącleciu politykę wyraźnie wielojęzykową. Znaczenie dominujące miała tu greka, język Nowego Testamentu i wspaniałej literatury teologicznej, ale począwszy od III w. zaczynają powstawać inne języki liturgiczne, jak syryjski i koptyjski, a nieco później etiopski, gocki, ormiański i wiele innych. Misjonarze chrześcijańscy tworzą w różnych krajach dla języków miejscowych na ogół bardzo precyzyjne alfabety i przy ich pomocy spisują tłumaczenia dokonane z greki chrześcijańskich ksiąg liturgicznych, kanonicznych i różnych innych związanych z religią. Podstawą tej pracy było przeświadczenie o równości języków wobec Boga. Każdy język dostatecznie rozpowszechniony może być językiem liturgicznym. Natomiast chrześcijaństwo zachodnie w praktyce ograniczało ilość języków powołanych do służby bożej. Do końca II w. językiem liturgicznym na zachodzie była greka, w III w. stała się nim łacina, po grece zaś zachowały się tylko drobne szczątki w liturgii. Łacina jednak, zdobywszy na zachodzie stanowisko dominujące, wykluczyła możność tworzenia nowych języków liturgicznych. Jeżeli więc chrześcijaństwo wschodnie było wielojęzyczne — to zachodnie było w praktyce jednojęzyczne, łacińskie. Te dwie sprzeczne zasady polityki językowej starły się ze sobą w sposób bardzo dramatyczny w IX w. na terenie Moraw i Panonii, w czasie pracy misyjnej prowadzonej tam wśród Słowian przez dwóch duchownych greckich, Konstantyna, znanego lepiej pod imieniem św. Cyryla, i jego brata Metodego.

Punktem wyjścia działalności obu braci był Konstantynopol, stolica cesarstwa wschodniorzymskiego, czyli bizantyńskiego, które obejmowało wówczas mniej więcej obszar dzisiejszej Grecji i Turcji. Państwo to z języka i kultury greckie, z tradycji prawnych i politycznych rzymskie, z religii chrześcijańskie miało ustrój bliski temu, co dziś zwiemy totalizmem. Omnipotencja biurokracji państwowej obejmowała duszę i ciało wszystkich mieszkańców cesarstwa. Ich życiem kulturalnym władał zrośnięty z państwem Kościół i system szkół państwowych, nad ich życiem gospodarczym ciążyły monopole i nadmierne podatki, ich życie społeczne regulowała policja i wojsko. Wszystko koncentrowało się w idei utrzymania cesarstwa chrześcijańskiego, które uważane było za twór najdoskonalszy, za spadkobiercę najdostojniejszych tradycji. Przedmiotem czci była nie tyle osoba cesarza, ile instytucja jego władzy istniejąca i przekazywana nieprzerwanie od czasów Konstantyna

Wielkiego. Stąd paradoksalna sprzeczność: z jednej strony niesłychany przepych otaczający cesarza i jego dwór — z drugiej fakt, że jakżeż często ginął on z ręki swego następcy i to nierzadko przy użyciu tortur. Cesarz był symbolem wszechmocy państwa, symbolem, który musiał nieustannie trwać, ale który sam w sobie był niczym. Teoretycznie każdy mógł być cesarzem, każdy w wyniku szczęśliwego zamachu stanu mógł go zastąpić. Cesarz był równocześnie wszechwładny i bezsilny. Główną jego troską była obrona wiecznie zagrożonych granic państwa. W IX w. od wschodu napierali Arabowie, od północy Chazarowie, od zachodu Niemcy. Z biegiem lat sytuacja coraz bardziej się pogarszała. Na żołd dla najemnego wojska i na „podarki" dla barbarzyńskich władców, których pomoc lub tylko neutralność trzeba było sobie zapewnić, szła lwia część olbrzymich dochodów cesarstwa, które wynosiły rocznie około pół miliarda przedwojennych franków w złocie. Bizancjum lawirowało po wzburzonych falach wędrówek ludów przez jedenaście wieków w warunkach tak trudnych, jak chyba żadne inne państwo w dziejach ludzkości. Wyczerpywało to niemal zupełnie jego siły duchowe.

Wśród biernej i steroryzowanej ludności cesarstwa wyodrębniały się grupy jednostek o pewnych indywidualnych rysach, jak dostojnicy świeccy i duchowni, wybitni artyści i uczeni. Szacunek powszechny otaczał uczonych, którzy zajmowali zazwyczaj wysokie stanowiska kościelne, nie byli oni jednak elementem twórczym. Bizantyńczycy posunęli naprzód naukę światową tylko w drobnych szczegółach (np. w gramatyce tzw. lokalistyczna teoria przypadków) i pod tym względem nie mogą równać się ze współczesnymi im Arabami, którzy między w. VIII a XII po Chr. dzierżyli prym w rozwoju nauk. Od uczonych bizantyńskich nikt nie żądał nowych odkryć, ich zadania były inne. Przede wszystkim mieli oni poznać i przekazać swym następcom wielkie tradycje kulturalne starożytnej Grecji, jej literaturę, filozofię i naukę. Z tego tytułu byli oni przede wszystkim filologami, badali oni stare teksty, pisali komentarze (*scholia*) do autorów klasycznych i układali apologie na ich cześć. Ponadto zadaniem uczonych była obrona intelektualna obowiązującej w danym momencie nauki kościoła i ideologii państwa. To czyniło ich dialektykami, mistrzami w wynajdywaniu i zbijaniu argumentów w niekończących się dyskusjach religijno-politycznych. To środowisko uczonych ma tu dla nas wielkie znaczenie, do niego bowiem należał Konstantyn w pierwszej fazie swego życia.

Średniowieczne kodeksy spisane w języku starosłowiańskim zachowały nam dwa cenne żywoty Konstantyna i Metodego (tzw.

obszerne). Choć same rękopisy obu zabytków są stosunkowo późnego pochodzenia (najstarszy odpis *Żywotu Konstantyna* z w. XV a *Metodego* z XII w.), to jednak różne dane zaczerpnięte tak z innych zabytków starosłowiańskich jak i z analizy krytycznej samych *Żywotów* pozwalają ustalić, że powstały one w IX w. i że wobec tego są najstarszymi zabytkami literackimi Słowian. Każdy z żywotów jest dziełem innego autora. *Żywot Metodego* (skrót *ŻM*) powstał między 6 kwietnia 885 (data śmierci świętego) a wrześniem tegoż roku (data wypędzenia jego uczniów z Moraw, o czym *ŻM* jeszcze nic nie wie). Autorem jego był nieznany nam z imienia uczeń św. Metodego, Morawianin z pochodzenia, o wyraźnym poczuciu narodowym. *Żywot Konstantyna* (skrót *ŻK*), znacznie obszerniejszy od *ŻM*, powstał przed nim. Autor *ŻM* znał niezawodnie *ŻK* i dlatego świadomie pomija lub tylko szkicuje wszystkie fakty w nim zawarte. *ŻK* powstał więc między r. 869 (data śmierci Konstantyna) a latem 885 (data powstania *ŻM*). Autorem jego był może brat zmarłego Metody, za czym przemawia znakomita znajomość stosunków bizantyńskich u autora żywotu, jego informacje o szczegółach z dzieciństwa Konstantyna, a wreszcie systematyczne przemilczanie wszystkiego co się odnosi do Metodego, co można wytłumaczyć jego skromnością i przywiązaniem do brata. Nie jest jednak wykluczone, że autorem *ŻK* jest Klemens, Słowianin pochodzący z Bałkanów, najwybitniejszy uczeń i następca Metodego. Te główne nasze źródła, *ŻK* i *ŻM*, uzupełniają inne dokumenty, jak *Żywot Klemensa*, zachowane listy papieży odnoszące się do działalności Metodego z lat 869 do 885, a wreszcie dzieła historyków bizantyńskich, które rzucają światło na tło działalności obu braci. Wszystkie te źródła zostały wykorzystane w bardzo bogatej literaturze naukowej, której najwybitniejszymi koryfeuszami byli Fr. Miklosich, Fr. Pasternek, P. Ławrow, Fr. Dvornik, a ostatnio Fr. Grivec (*Konstantin und Method, Lehrer der Slaven*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1960). W Polsce problematyką tą zajmował się A. Bielowski i K. Potkański a w ostatnim czterdziestoleciu T. Lehr-Spławiński, który w książce *Żywot Konstantyna i Metodego* (Poznań 1959) dał tekst starosłowiański i przekład polski obu żywotów, wraz z gruntownym wstępem i objaśnieniami. Na podstawie wszystkich dostępnych mi źródeł i opracowań postaram się dać krótki zarys działalności świętych braci, oddając w najważniejszych momentach głos samym autorom ich żywotów, których cytuję w przekładzie polskim T. Lehra-Spławińskiego.

Święci bracia urodzili się w mieście, które Filip II król Macedonii w IV w przed Chr. nazwał *Thessalonike* na pamiątkę zwycięstwa nad Tessalami, z czego nowogreckie *Saloniki*. Rzymianie

przekształcili nazwę tego miasta na *Solona*, co Słowianie zapożyczyli jako *Sołuń*. W mieście tym położonym w greckiej Macedonii nad Morzem Egejskim istniała dość liczna gmina chrześcijańska już za czasów św. Pawła. W VII w. po Chr. masy Słowian zalały całą niemal Grecję wraz z Peloponezem, tak że w ręku Greków pozostały tylko wybrzeża, wyspy i wielkie, ufortyfikowane miasta. W IX w. ci koloniści słowiańscy byli już podbici przez Bizancjum i ujęci w twardą organizację cesarstwa. Okolice Sołunia były wówczas czysto słowiańskie, a miasto dwujęzyczne. „Sołunianie wszyscy biegle po słowiańsku mówią" stwierdza *ŻM* V. Dialekt słowiański ówczesnego Sołunia bliski był gwarom, z których rozwinął się dzisiejszy język macedoński i dlatego nazywamy go dialektem staromacedońskim. Sołuń, miasto duże i bogate, było w IX w. centrum życia umysłowego i religijnego jako siedziba arcybiskupa, oraz ważnym punktem organizacji państwowej jako stolica odrębnej prowincji wojskowej („tematu") i siedziba jej dowódcy — stratega.

W pierwszej ćwierci IX w. żył w Sołuniu „mąż z dobrego rodu i bogaty imieniem Leon" (*ŻK* II). Był on *drongariosem*, tj. wyższym oficerem, pod rozkazami miejscowego stratega, a wszystko wskazuje, że należał on do warstwy rządzącej cesarstwem. Leon był żonaty i miał siedmioro dzieci, z których najmłodszym był Konstantyn urodzony w r. 826. Metody był jego starszym bratem. Gdy Konstantyn miał lat siedem, rodzice posłali go do szkół w Sołuniu, gdy miał lat czternaście, stracił ojca. Konstantyn był od dziecka wątłym intelektualistą, pożeraczem książek. Ulubionym autorem jego pierwszej młodości był Grzegorz Teolog czyli św. Grzegorz z Nazjanzu, najwybitniejszy z greckich Ojców Kościoła żyjących w IV w., autor licznych kazań, listów i poezji. Konstantyn, siedząc w domu, uczył się na pamięć wyjątków z dzieł swego mistrza a pierwszą jego pracą literacką była pochwała św. Grzegorza, oczywiście po grecku. W dwa czy trzy lata po śmierci ojca zarysował się w życiu Konstantyna pierwszy konflikt. Szybki jego rozwój intelektualny przekroczył poziom prowincjonalnych w gruncie rzeczy szkół rodzinnego miasta. Znalazł się w samotności, bo nie miał nauczyciela, który by umożliwił mu przejście do studiów wyższych. Stan ten uświadomił Konstantemu następujący wypadek. W Sołuniu „znalazł się pewien cudzoziemiec, uczony wielce w gramatyce; do niego więc poszedłszy prosił go do nóg mu upadając z oddaniem: wyświadcz mi dobrodziejstwo i naucz mnie — rzecze — sztuki gramatycznej. Ten zaś, talent swój zagrzebawszy, powiedział mu: młodzieńcze, nie trudź się, odrzekłem się bowiem uczyć tego kogokolwiek po wszystkie dni moje. Ponownie znów chłopiec kłaniając mu się ze łzami mówił: zabierz całą część, która mi przy-

pada z domu ojca mojego, a naucz mnie. A gdy ten nie chciał go posłuchać, wróciwszy do domu, oddawał się modlitwom, aby się spełniło pragnienie jego serca" (*ŻK* III). Konstantyn nie mogąc znaleźć odpowiedniego nauczyciela w rodzinnym Sołuniu, postanowił przenieść się na studia wyższe do Konstantynopola. Całą sprawę ułatwił stary przyjaciel rodziny drongariosa Leona, wysoki dostojnik dworu cesarskiego Teoktist (T h e ó k t i s t o s), który wezwał Konstantyna do stolicy. Młodzieniec opuścił rodzinne miasto, by już nigdy do niego nie wrócić.

Konstantyn przybył do stolicy w r. 843, mając 17 lat. Konstantynopol był wówczas największym i najwspanialszym miastem Europy, liczącym około miliona mieszkańców. W r. 842, tj. na rok przed przybyciem Konstantyna, zmarł cesarz Teofil, a w imieniu jego małoletniego syna Michała III (ur. 839) rządy sprawowała jako regentka cesarzowa-matka Teodora. Właściwym dyktatorem jednak przy słabej cesarzowej był właśnie protektor Konstantyna Teoktist, noszący tytuł *logoteta*, tj. dostojnika dworu cesarskiego kierującego polityką, w szczególności zagraniczną. Teoktist bardzo popierał oświatę i nauki, gdy więc tylko przybył Konstantyn z Sołunia oddał go na studia do uniwersytetu. Uniwersytet w Konstantynopolu był wówczas jedyną wyższą uczelnią w Europie. Obejmował on kilkadziesiąt katedr luźno ze sobą związanych i choć był mało twórczy dawał solidne wykształcenie. Konstantyn przeszedł normalny kurs wyższego nauczania uniwersyteckiego zbliżony do systemu *trivium et quadrivium*. Zaczął od geometrii, którą opanował w trzy miesiące. Następnie zapoznał się z poematami Homera, studiował geometrię u słynnego Leona Matematyka oraz słuchał wykładów z dialektyki i filozofii wielkiego Focjusza, późniejszego patriarchy i inicjatora schizmy. Na następnym niejako szczeblu nauczania Konstantyn studiował retorykę, arytmetykę, astronomię i muzykę. Dzięki pracy i zdolnościom opanował on znakomicie wszystkie te nauki, objawiając w czasie studiów skłonność do życia kontemplacyjnego i rozmyślań religijnych zdala od zgiełku świata.

W czasie studiów Konstantyn mieszkał na dworze *logoteta* Teoktista, który wyjednał mu swobodny dostęp do pałacu cesarskiego, popierał na każdym kroku i prowadził z nim dyskusje filozoficzne. Dla nas Konstantyn był raczej filologiem, teologiem i dialektykiem, dla współczesnych był on jednak przede wszystkim filozofem, który definiował filozofię w duchu swej epoki jako „zrozumienie rzeczy Boskich i ludzkich" (*ŻK* IV). Gdy Konstantyn skończył swe studia, *logotet* Teoktist udał się do cesarzowej-regentki Teodory i powiedział jej: „Ten młody filozof nie lubi życia świeckiego, ale

nie puszczajmy go z naszego otoczenia, tylko postrzygłszy go do stanu duchownego, dajmy mu urząd: niech będzie bibliotekarzem przy patriarsze u św. Zofii, abyśmy go chociaż w ten sposób zatrzymali" (*ŻK* IV). Cesarzowa zgodziła się na ten plan i Konstantyn, wyświęcony na księdza, objął ważne na dworze patriarszym stanowisko bibliotekarza czyli *chartofylaksa*. Wytrwał on na nim jednak tylko przez bardzo krótki czas. Zgiełk i intrygi dworu mierziły go. Porzucił więc go i potajemnie ukrył się w klasztorze Kleidion nad Bosforem, gdzie przebywał przez sześć miesięcy. Tu zdarzył się pierwszy, niezwykły wypadek w jego życiu.

Od stu pięćdziesięciu lat cesarstwo Bizantyńskie rozdarte było walką między ikonoklastami czyli obrazoburcami a ikonodulami, tj. czcicielami obrazów. Pierwsi zakazywali czci obrazów i rzeźb przedstawiających osoby święte, drudzy kult ten dopuszczali. U podstaw konfliktu leżało różne pojęcie znaku, jakim był wizerunek święty. Ikonoklaści zarzucali ikonodulom, że nie odróżniają treści znaku, tj. osoby świętej, od formy znaku, tj. wizerunku, i że oddają cześć boską samym ikonom (obrazom), co w pewnym stopniu mogło być prawdą w Grecji mającej tak długo tradycję kultu posągów pogańskich. Natomiast czciciele obrazów twierdzili, że wyraźnie odróżniają treść znaku od jego formy, że czczą tylko samą treść, tj. osoby święte, forma zaś ma dla nich tylko znaczenie pośrednika. Problem ten jest odwieczny. Występował on tak w epoce Mojżesza jak i w epoce reformacji, a i dziś także odgrywa on pewną rolę w sporze między zwolennikami religijnej sztuki abstrakcyjnej i przedstawieniowej. W VIII w. obrazoburcy zdobywszy przewagę w sferach dworskich pozyskali sobie cesarza Leona III, który edyktem z r. 726 zakazał kultu ikon. Nastały smutne czasy, w których oddziały wojska cesarskiego wdzierały się do kościołów i mimo oporu wiernych rąbały siekierami krucyfiksy i ikony wielkiej częstokroć wartości artystycznej. Był to prawdziwy zmierzch kultury bizantyńskiej. Nieszczęsny spór wyjałowił umysły. Od początku IX w. wzbiera reakcja, która widząc fatalne skutki obrazoburstwa postanowiła z nim skończyć. Przewrót nastąpił w r. 842, tj. na rok przed przybyciem Konstantyna do stolicy. Śmierć cesarza Teofila i dojście do władzy cesarzowej Teodory i jej ulubieńca Teoktista dało przewagę ikonodulom. Synod potępił obrazoburstwo jako herezję. Cześć obrazów przywrócono. Dostojnicy kościelni ze stronnictwa obrazoburców zostali usunięci ze swych stanowisk. Taki los spotkał Leona Matematyka, wielkiego uczonego i obrazoburczego arcybiskupa Sołunia, który, złożony z urzędu w r. 842, zamieszkał w Konstantynopolu, gdzie wykładał na uniwersytecie i był mistrzem Konstantyna w geometrii. Ostatni obrazoburczy

patriarcha Jan Gramatyk, słynny uczony, został złożony z tronu w r. 843 i osadzony w klasztorze Kleidion nad Bosforem, gdzie oślepiony zmarł w r. 850. Gdy Konstantyn schronił się do tego klasztoru spotkał tam zdetronizowanego patriarchę i stoczył z nim pierwszą w swym życiu wielką dysputę. Konstantyn, przyjaciel Teoktista, bronił stanowiska ikonodulów, Jan Gramatyk — ikonoklastów. Stary patriarcha był stroną atakującą w sporze. Pierwszy jego zarzut pod adresem ikonodulów należał do dziedziny — jakbyśmy powiedzieli — teorii znaku. Zapytał on Konstantyna: „Powiedz mi młodzieńcze, jak się to dzieje, że skoro my nie czcimy i nie całujemy krzyża, jeśli jest rozbity, wy nie wstydzicie się oddawać czci obrazowi, chociaż jest malowany tylko do piersi? Filozof odpowiedział: Krzyż bowiem ma cztery części; a skoro jedna ubędzie, traci swój kształt właściwy. Obraz zaś oddaje kształt i podobieństwo tego, kogo ma przedstawiać — ten bowiem, kto patrzy (na obraz), nie lwa ani rysia ogląda, ale pierwowzór" (*ŻM* V). Krzyż, twór abstrakcyjny, znak przekazany tradycją, musi mieć pewien zespół cech, by mógł być zidentyfikowany. Brak części tych cech uniemożliwia identyfikację. Krzyż przestaje być krzyżem. Natomiast obraz jest znakiem funkcjonującym na podstawie podobieństwa do obiektu przedstawianego i jeśli oddaje choćby tylko niektóre jego rysy charakterystyczne, może być rozpoznany. Możliwe jest więc oddawanie czci obrazom przedstawiającym tylko część postaci.

Po sześciu miesiącach poszukiwań wykryto kryjówkę Konstantyna w klasztorze Kleidion i zażądano od niego powrotu na stanowisko bibliotekarza, gdy on jednak stanowczo odmówił, zaproponowano mu katedrę filozofii na uniwersytecie w Konstantynopolu. Konstantyn propozycję tę przyjął i przez kilkanaście lat z przerwami wykładał z powodzeniem filozofię, co zjednało mu przydomek filozofa.

Pierwsza przerwa w wykładach nastąpiła w r. 850. Dwudziestoczteroletniego Konstantyna przyłączono do poselstwa, które w tym roku zostało wysłane z Bizancjum do Arabów dla wymiany jeńców i wszczęcia rokowań pokojowych. Gdy przybyli na miejsce, w czasie uczty wydanej przez Arabów na cześć posłów doszło do dysputy między Konstantynem a uczonymi arabskimi. Mahometanie atakowali dogmat Trójcy Świętej i wykazywali, że chrześcijanie nie żyją wedle zasad swej wiary. Konstantyn bronił nauki kościoła opierając się na cytatach z Ewangelii i Koranu. Dyskutanci rozeszli się nieprzekonani, a Konstantyn wkrótce potem wrócił szczęśliwie do Bizancjum i podjął przerwane wykłady.

Po sześciu latach spokojnej pracy uniwersyteckiej nastąpiła nowa, tym razem dłuższa, w niej przerwa. Od r. 842 przez 14 lat trwały rządy cesarzowej-regentki Teodory i jej ulubieńca *logoteta* Teoktista. Ten system został obalony przez przewrót polityczny w r. 856. Wuj cesarski Bardas (czytaj Wardas) w porozumieniu z dorastającym, bo już siedemnastoletnim cesarzem Michałem III, obalił i pozbawił życia dotychczasowego *logoteta* Teoktista a swą siostrę, cesarzową Teodorę zamknął w klasztorze. Władzę teoretycznie objął Michał III, ogłoszony pełnoletnim, faktycznie jednak w jego imieniu rządził Bardas. Dla Konstantyna przewrót ten mógł mieć fatalne skutki, znany był on bowiem jako pupil Teoktista, można więc było się obawiać, że czystka stronników obalonego dyktatora obejmie i jego. By uniknąć więc niebezpieczeństwa, Konstantyn opuścił stolicę i ukrył się w Bitynii za Bosforem, gdzie znalazł się w skrajnej nędzy, którą dzielnie znosił. Bywały dnie nawet świąteczne, w ciągu których nie miał wraz ze swym sługą co do ust włożyć (*ŻK* VII). W tej sytuacji udał się Konstantyn na górę Olimp położoną koło Brusy w Bitynii na małoazjatyckich wybrzeżach Morza Marmara. Znajdował się tam wielki kompleks klasztorów, jeden z najważniejszych w cesarstwie. Konstantyn schronił się do jednego z nich, do klasztoru Polychnion, gdzie spotkał swego brata Metodego. Bracia tworzyli zupełny kontrast. Młodszy Konstantyn, wątły, szczupły, wiecznie zmęczony, subtelny dialektyk bizantyński, tym mniejszym się wydawał przy starszym bracie Metodym, mężu olbrzymiej postaci, człowieku czynu, prawniku i administratorze. Około r. 845 młodemu wówczas Metodemu powierzył Teoktist, który go popierał jak i jego brata Konstantyna, zarząd prowincji zamieszkałych przez Słowian na obszarze Grecji czy Macedonii. Metody, zarządzając przez przeszło 10 lat tymi prowincjami, jeszcze pogłębił swą znajomość języka i obyczajów słowiańskich, którą wyniósł z rodzinnego Sołunia (*ŻM* II). Po przewrocie w r. 856, nie chcąc jako zwolennik Teoktista wpaść w ręce Bardasa, uciekł potajemnie do klasztoru Polychnion na górze Olimp, gdzie został mnichem. Konstantyn, dowiedziawszy się o miejscu pobytu Metodego, udał się tam również.

Wygnanie braci nie trwało długo. Ich przewidywania okazały się słuszne. Nowy reżim oparty na współpracy Michała III i Bardasa ugruntowawszy się przestał ścigać zwolenników poprzedniego dyktatora, którzy nie byli już dla niego groźni. Tymczasem zaszedł wypadek, który zmienił zupełnie sytuację. Do Konstantynopola przybyło poselstwo od potężnego chana Chazarów z ważnymi propozycjami. Chazarowie byli ludem pierwotnie koczowni-

czym, mówiącym językiem pochodzenia tureckiego, który między w. VI a XI po Chr., stworzył silne państwo na północ od gór Kaukaskich, między Morzem Czarnym a Kaspijskim od Krymu aż poza ujście rzeki Ural. Ich stolica Itil (dziś Astrachań) leżała w delcie Wołgi. Pierwotną religią Chazarów był prymitywny szamanizm, ale na terenie ich państwa, które prowadziło liberalną politykę wyznaniową, wyznawane były różne religie. W połowie IX w. stanął przed chanem Chazarów problem ustalenia oficjalnej religii państwowej. Było jasne, że religia ta musi być monoteistyczna, ale pozostał wybór między trzema religiami: żydowskim mozaizmem, arabskim islamem i greckim chrześcijaństwem, które wszystkie trzy czciły jedynego Boga. Chan Chazarów wahał się i w tej sytuacji wysłał z końcem r. 856 poselstwo do Bizancjum z listem zawierającym prośbę o przysłanie „męża uczonego" i z zapewnieniem, że przyjmie wraz z poddanymi wiarę chrześcijańską, jeśli on w dyspucie pokona teologów żydowskich i mahometańskich, jeśli wykaże wyższość religii chrześcijańskiej. Zapoznawszy się z propozycjami Chazarów, Michał III i Bardas wybrali do tej misji Konstantyna, puszczając w niepamięć dawne urazy. Widocznie jego rola w czasie poselstwa do Arabów w r. 850 została oceniona dodatnio na dworze cesarskim. Wysłannicy Michała III odnaleźli Konstantyna w klasztorze Polychnion i sprowadzili go wraz z bratem do stolicy. Cesarz na audiencji przedstawił mu propozycje Chazarów i rzekł: „Idź filozofie do tych ludzi, poucz ich i powiedz im o Trójcy Świętej z jej pomocą. Nikt bowiem inny nie może tego należycie wykonać" (*ŻK* VIII). I tu po raz pierwszy Konstantyn wzniósł się ponad pojęcia swej epoki i zadał sobie pytanie, kim ma być, misjonarzem czy dyplomatą, głosicielem słowa bożego czy przedstawicielem interesów Bizancjum. I w tej sytuacji zapragnął być tylko wysłannikiem Chrystusa. Odpowiedział więc cesarzowi: „Jeśli każesz, władco, z radością pójdę w takiej sprawie pieszo i boso, bez wszystkiego, co Pan zakazywał uczniom nosić z sobą. Cesarz zaś odrzekł: Gdybyś miał to uczynić sam tylko od siebie, to słusznie mówisz, ale znając potęgę i godność cesarską, musisz wyruszyć godnie i z cesarskim zaopatrzeniem" (*ŻK* VIII). Konstantyn jako prawy Bizantyńczyk ugiął się przed powagą młodocianego cesarza i zgodził się na zorganizowanie wedle utartych wzorów ekspedycji na poły misyjnej na poły dyplomatycznej, na której czele sam stanął. Metody należał do wyprawy i ruszył z innymi by „służyć bratu młodszemu, podlegając mu (we wszystkim)" (*ŻM* IV). Ta pokora i uległość wobec młodszego i o tyle wątlejszego brata, miłość i uwielbienie dla niego, to były prawdziwie piękne rysy Metodego.

Ekspedycja statkiem przepłynęła Morze Czarne i wylądowała w mieście Chersonesie, bardzo starożytnej a od dawna chrześcijańskiej kolonii greckiej, położonej na południowych brzegach Krymu. Tu zatrzymała się ona czas dłuższy pozostając w kontakcie z miejscowym arcybiskupem. Konstantyn zamknął się w swej kwaterze i, przygotowując się do dysputy z rabinami żydowskimi, uczył się intensywnie języka hebrajskiego pod kierunkiem pewnego uczonego Samarytanina, „który przychodząc do niego prowadził z nim rozprawy i przyniósłszy księgi samarytańskie, pokazał mu je" (*ŻK* VIII). Samarytanie z Palestyny, bliscy Żydom religią i językiem, mieli podobnie jak oni swe księgi święte spisane po hebrajsku. Około r. 723 wskutek prześladowań ze strony władz bizantyńskich zarówno Żydzi jak i Samarytanie częściowo przenieśli się na Krym. Z tej kolonii samarytańskiej pochodził nauczyciel Konstantyna, który przy jego pomocy nauczył się mówić i czytać po hebrajsku a nawet przetłumaczył na grekę część gramatyki tego języka. Badania filologiczne Konstantyna poszły jednak dalej. Wyszperał on w Chersonesie stary tekst ewangelii i psałterza spisany „literami roskimi", co najprawdopodobniej oznacza pismo i język gocki. Był to zapewne odpis części Biblii przetłumaczonej w IV w. po Chr. przez biskupa Wulfila na język germańskich Gotów, którzy mieszkali wówczas nad Morzem Czarnym, a których szczątki utrzymały się na Krymie aż do w. XVIII. Konstantyn wyszukał w mieście jakiegoś Gota i przy jego pomocy odczytał znalezione teksty. Najważniejsze jednak znaczenie miało odszukanie przez Konstantyna relikwii św. Klemensa. W Chersonesie był tradycyjny kult męczennika Klemensa, którego zdaje się niesłusznie identyfikowano ze św. Klemensem papieżem-męczennikiem, trzecim następcą św. Piotra, wygnanym z Rzymu w początkach II w. za cesarza Trajana i utopionym w morzu przez pogan koło Chersonesu. Konstantyn dowiedział się od miejscowych chrześcijan, że zwłoki św. Klemensa wciąż jeszcze spoczywają na dnie płytkiej mielizny morza. Pozyskawszy dla swego planu arcybiskupa wsiadł Konstantyn wraz z nim, z duchowieństwem i z pobożnymi mężami na okręt i wszyscy popłynęli na miejsce wskazane tradycją. Dotarłszy tam wśród ciszy morskiej zaczęli kopać śpiewając przy tym pieśni kościelne. Wkrótce ukazały się święte szczątki. Wydobyto je z wielką czcią i przewieziono do miasta Chersonesu, którego cała ludność zebrała się, aby oddać im cześć. Konstantyn opisał te wypadki po grecku w osobnej pracy pt. *Odnalezienie,* której przekład starosłowiański zachował się jako tzw. *Legenda chersońska.* Odnalezione relikwie zabrał ze sobą Konstantyn w dalszą drogę.

Po kilku miesiącach pobytu w Chersonesie Konstantyn z towarzyszami opuścił to miasto w lecie r. 857 i okrętem udał się na wschód. Przepłynął Cieśninę Kercz i wylądował na wschodnich wybrzeżach Morza Azowskiego, na północ od ujścia rzeki Kubań, na obszarze właściwego państwa Chazarów. Tam czekał na niego wysłannik ich chana, aby mu towarzyszyć w dalszej podróży, którą urozmaicano sobie dyskusjami na różne tematy. Droga biegła na wschód przez stepy wzdłuż olbrzymiego pasma Gór Kaukaskich, którego pokryte wiecznym śniegiem szczyty zagradzały horyzont od południa. Chan oczekiwał Konstantyna w Balandżar[1], swej letniej rezydencji, położonej u północnych podnóży wschodniej części pasma Gór Kaukaskich koło dzisiejszego Andriewa (Anderi), na północny zachód od średniego Sułaku już niedaleko Morza Kaspijskiego i wąskiego nizinnego pasa lądu, który biegł między nim, a górami, a który *ŻK* nazywa bramą Kaspijską gór Kaukaskich, źródła arabskie zaś Bab-el-Abwad.

Gdy Konstantyn przybył do Balandżar, chan wydał w swej letniej rezydencji ucztę na jego cześć i tu w obecności monarchy i wielu znakomitych Chazarów dysputował Konstantyn z uczonymi żydowskimi broniąc atakowanego przez nich dogmatu Trójcy Świętej. Takie dysputy powtarzały się w następnych dniach jeszcze dwukrotnie w podobnych okolicznościach. Konstantyn głównie na podstawie cytatów ze Starego Testamentu bronił dogmatów i urządzeń chrześcijańskich atakowanych przez Żydów. W trzeciej i ostatniej dyspucie doradca chana atakował Konstantyna z pozycji islamu, co ten odpierał na podstawie zręcznie dobranych cytatów z Koranu. Przemowę swą zakończył Konstantyn wezwaniem, aby ci co się nawrócili przyjęli chrzest. Ochrzczono wówczas około 200 Chazarów, którzy się zgłosili. Zwycięstwo Konstantyna było jednak tylko pozorne. Chan okazał się doskonałym dyplomatą. Wręczył on Konstantynowi list do cesarza zaczynający się od słów: „Posłałeś nam, władco, człowieka, który słowem i dowodami wykazał nam, że wiara chrześcijańska jest święta" (*ŻK* XI). Po komplementach pod adresem Konstantyna szły mętne zapowiedzi przyjęcia chrztu w przyszłości i zapewnienia przyjaźni i wierności cesarzowi. Chan odprowadził Konstantyna do drzwi sali, w której dysputowano i chciał mu wręczyć na pożegnanie wspaniałe dary. Konstantyn nie przyjął ich, prosząc tylko o jeńców greckich, których wydano mu około 200, a on ich zwolnił. Tyle

[1] Identyfikację nienazwanego w *ŻK* miejsca, w którym dysputowano w obecności chana, z jego letnią rezydencją w Balandżar, ułatwiły mi informacje ustne, udzielone mi przez prof. Tadeusza Lewickiego, za co mu na tym miejscu wyrażam podziękowanie.

jednak tylko było sukcesów. Gdy Konstantyn odjechał, wśród Chazarów coraz bardziej zaczęły brać górę wpływy żydowskie i ostatecznie przyjęli oni mozaizm, co jest wypadkiem jedynym na tę skalę w historii. Przyczyny tej decyzji były w istocie polityczne. Przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało — jak to podkreślał sam Konstantyn w swych przemówieniach — uznanie przez Chazarów zwierzchnictwa cesarza bizantyńskiego. Podobnie przyjęcie islamu musiałoby być połączone z uznaniem zwierzchnictwa kalifa z Bagdadu. Natomiast przyjmując mozaizm Chazarowie zachowali swą niepodległość. Miał więc rację Konstantyn, że chciał iść boso do Chazarów z misją wyłącznie religijną, bo wtedy miałby więcej szans zwycięstwa. Doświadczenia jednak z wyprawy do Chazarów nie zostały zmarnowane. Konstantyn wziął je pod uwagę w późniejszej swej pracy misyjnej.

Bracia sołuńscy wrócili tą samą drogą. Konstantyn na audiencji u cesarza zdał sprawę ze swej misji i wręczył mu list od chana. Działalność Konstantyna oceniono na dworze dodatnio. Metody wrócił na górę Olimp, gdzie został *igumenem*, tj. przeorem, klasztoru Polychnion, Konstantyn zaś rozpoczął na nowo swą przerwaną działalność na uniwersytecie, przesiadując często i modląc się w swym ukochanym kościele Świętych Apostołów. Rozbudzone jednak u Konstantyna na Krymie zainteresowania filologiczne nie zagasły. W katedrze św. Zofii przechowywana była drogocenna czasza z napisem hebrajskim, który Konstantyn odczytał korzystając ze swej znajomości tego języka zdobytej w Chersonesie.

Gdy się to działo w Bizancjum, na dalekich Morawach zaszły wypadki o wielkiej doniosłości. Około r. 820 książę Mojmir zjednoczył pod swym panowaniem kilka plemion słowiańskich w dorzeczu Morawy i Wagu, tworząc z nich dość dużą całość polityczną, znaną pod nazwą państwa wielkomorawskiego. Zasadniczo obejmowało ono w przybliżeniu obszar dzisiejszych Moraw i Słowaczyzny, nie było jednak przynajmniej początkowo zupełnie jednolite. Na dzisiejszej Słowaczyźnie w Nitrze panował dawniejszy książę plemienny Pribina, którego Mojmir wygnał z kraju około r. 833. Sam Mojmir umarł w r. 846 a tron po nim odziedziczył jego syn Rościsław (R a s t i s l a v), podczas gdy w Nitrze, jako podległy mu książę dzielnicowy, panował jego bratanek Świętopełk. Także i w innych częściach państwa panowali jeszcze książęta dzielnicowi pod zwierzchnictwem Rościsława. Chrześcijaństwo łacińskie przenikało na Morawy od początku IX w. przynoszone przez duchowieństwo niemieckie. Arcybiskup salzburski Adalram poświęcił około r. 830 kościół w Nitrze, jeszcze gdy panował tam książę Pribina. Ówczesna Europa rozdarta była walką między

państwem wschodnio-frankońskim czyli niemieckim (na obszarze dzisiejszego NRF), rządzonego wówczas przez króla Ludwika, a cesarstwem bizantyńskim, z którym związani byli również Bułgarzy. Państwo wielkomorawskie graniczyło na zachodzie z obszarami podległymi wasalom króla Ludwika niemieckiego, na wschodzie zaś z plemionami słowiańskimi zależnymi od władców bułgarskich. Leżało więc ono na pograniczu dwóch sfer wpływów, między którymi nieustannie lawirowało, by utrzymać swą niezawisłość. Rościsław uważał Niemców za swego największego wroga, z niechęcią więc patrzał na wzrost wpływów księży niemieckich, postępujący w miarę chrystianizacji kraju. Widocznie Rościsłw około r. 860 był tego samego zdania, co autor *ŻM* w 25 lat później, że o naród morawski „nikt się nie troszczył" (*ŻM* II) i że Morawianie przekonali się, „iż niemieccy kapłani, jacy u nich przebywali, nie sprzyjali im, ale podstępy knuli przeciw nim" (*ŻM* X). Sytuacja była trudna. Przyjęcie oficjalne chrześcijaństwa było konieczne wobec jego postępów w kraju, a z drugiej strony przyjęcie go w formie łacińskiej oznaczało zupełne uzależnienie się od Niemiec. Pozostawało tylko jedno wyjście: przyjąć chrześcijaństwo nie-łacińskie. I istotnie Rościsław, wezwawszy książąt dzielnicowych swego państwa z Świętopełkiem na czele, postanowił wraz z nimi wysłać poselstwo do Konstantynopola z prośbą o przysłanie misjonarzy greckich. Zachwianą wskutek nacisku z zachodu równowagę państwa miało przywrócić zwiększenie wpływów wschodnich.

Był to rok 863, gdy poselstwo Rościsława przybyło do Bizancjum. Dwudziestoczteroletni cesarz Michał III, po wysłuchaniu próśb posłów i po naradzie ze swym wujem Bardasem, postanowił wysłać na Morawy Konstantyna wraz z jego bratem Metodym. Na decyzję tę wpłynęła zarówno pozytywna ocena działalności obu braci w czasie misji do Chazarów sprzed sześciu laty, jak i to, że obaj pochodzili z Sołunia, „a sołunianie wszyscy biegle po słowiańsku mówią" (*ŻM* V). Wezwany Konstantyn, wysłuchawszy mowy posłów i słów cesarza, choć zmęczony i chory, podjął się natychmiast misji na Morawy, od razu jednak całą sprawę postawił w zupełnie nowy sposób. Doświadczenia z wyprawy do Chazarów przekonały go o konieczności nawiązania przez misjonarza kontaktu z ogółem ludności w języku dla niej zrozumiałym. Pierwszą więc troską Konstantyna było ustalenie języka misyjnego dla Słowian, to zaś było możliwe tylko przy pomocy pisma. Konstantyn czytał Pismo Święte w wielu językach, znał wiele doskonałych alfabetów ustalonych przez dawniejszych misjonarzy, zaraz więc po wysłuchaniu zleceń cesarskich zabrał się do pracy i w krót-

kim stosunkowo czasie dokonał największego dzieła swego życia: ułożył alfabet słowiański, tzw. *głagolicę*. Składał się on z około 40 znaków prostych i złożonych. Podstawą był tu grecki alfabet małych liter (*minuskuła*) z dodaniem kilku znaków pochodzących z alfabetów wschodnich. *Głagolica* jest arcydziełem precyzyjnej analizy językoznawczej. Konstantyn po mistrzowsku wyróżnił wszystkie elementy głosowe, które służyły wówczas do odróżniania wyrazów słowiańskich, a które my dziś nazywamy fonemami samogłoskowymi i spółgłoskowymi. Każdą samogłoskę (*i*, *e*, *a* itd.) i każdą spółgłoskę (*p*, *b*, *t*, *d*, *k*, *g* itp.) oznaczył on odrębną literą prostą lub (znacznie rzadziej) złożoną z dwóch prostych liter. Jedynym błędem alfabetu był brak odrębnego znaku dla fonemu *j*. Zaważył tu brak joty w alfabecie greckim. Przy pomocy *głagolicy* zaczął Konstantyn niebawem spisywać po słowiańsku przełożone przez siebie z greki perykopy ewangelii (*aprakos*), tj. te jej ustępy, które ksiądz w czasie mszy czyta wiernym. Perykopy ułożone w porządku świąt roku kościelnego są najstarszym pomnikiem słowiańskiego piśmiennictwa. Powstały one w Bizancjum w r. 863, gdy Konstantyn nie miał jeszcze w pełni zamiaru tworzenia liturgii słowiańskiej a pragnął mieć tylko teksty słowiańskie potrzebne do nauczania ludu i katechizacji. Do przekładu perykop Konstantyn użył znanego sobie od dziecka staromacedońskiego dialektu Sołunia, który tym samym zamienił na język pisany, zwany starosłowiańskim lub staro-cerkiewno-słowiańskim. Nie zdawał on sobie sprawy z tego, że między dialektem Sołunia, który znał, a narzeczami słowiańskimi ówczesnych Moraw zachodziły pewne różnice, należy jednak przyznać, że różnice te nie odegrały w całej sprawie większej roli. W IX w. po Chr. wszyscy Słowianie mówili jeszcze jednym językiem, wykazującym w różnych okolicach różne cechy dialektyczne, ale dobrze zrozumiałym dla wszystkich. W tych warunkach język Konstantyna stał się z małymi zmianami ogólnosłowiańskim językiem pisanym i pozostał nim przez szereg wieków.

Konstantyn wyjeżdżając w lecie r. 863 na Morawy wziął ze sobą list polecający Michała III oraz przekład perykop ewangelii. Metody towarzyszył mu, by „znowu z pokorą służyć Filozofowi i uczyć z nim" (*ŻM* V). Rościsław przyjął Konstantyna z wielką czcią w swej stolicy i „zebrawszy uczniów oddał mu ich na naukę" (*ŻK* XV). W ten sposób powstało pierwsze słowiańskie środowisko intelektualne i literackie. Konstantyn jednak wkrótce po przybyciu na Morawy przekonał się, jak trudnej misji się podjął. Ludność kraju była częściowo pogańska a częściowo chrześcijańska, nawrócona przez księży niemieckich i związana z nimi i z ich

liturgią łacińską. Wprowadzenie liturgii greckiej było niezmiernie trudne wobec zupełnej nieznajomości tego języka na Morawach, przyjęcie zaś liturgii łacińskiej oznaczało zupełną kapitulację wobec Niemców. W tej sytuacji Konstantyn powziął niesłychanie doniosłą decyzję stworzenia liturgii słowiańskiej. Mogła go ona zbliżyć do ludności Moraw, gdy ta usłyszy Mszę Świętą odprawianą w zrozumiałym dla siebie języku, a tym samym mogła mu dać przewagę nad misjonarzami niemieckimi i to nie tylko w znaczeniu politycznym, ale i religijnym przez lepsze w zrozumiałej mowie zapoznanie ludności z dogmatyką i liturgią chrześcijańską. Konstantyn wraz z Metodym rzucili się do pracy i przetłumaczyli na język starosłowiański całą ewangelię oraz chrześcijańskie księgi liturgiczne. Do dziś dnia zachował się tzw. *Mszał Kijowski*, fragment pochodzący z X w. starosłowiańskiego przekładu mszału łacińskiego, dokonanego niezawodnie na Morawach, zawiera bowiem pewne morawskie cechy językowe. Na Morawach też zaczął Konstantyn odprawiać mszę po słowiańsku i z tą liturgią zapoznał swego brata Metodego i uczniów przydzielonych mu przez Rościsława. Praca literacka i pedagogiczna wypełniała cały dzień. Z ludnością kontakty były słabe. Konstantyn ostatecznie przestać być wysłannikiem Bizancjum, a stał się wyłącznie misjonarzem szerzącym chrześcijaństwo. Tak minęły trzy lata. W ciągu wiosny r. 866 sytuacja zaczęła się zmieniać. Konstantyn osądził, że jego uczniowie zrobili już tak duże postępy, że należy ich wyświęcić na księży, sam jednak nie mógł tego dokonać nie będąc biskupem. Postanowił więc udać się z uczniami na południe do krajów chrześcijańskich, by tam wyświęcił ich któryś z biskupów. Ponadto sytuacja polityczna uległa gwałtownej zmianie. Rościsław został pobity przez króla Ludwika i musiał mu złożyć hołd wierności lennej. Przekreśliło to wszystkie plany księcia o uniezależnieniu kościoła na Morawach od Niemców. W tej sytuacji obecność duchownych greckich w stolicy Moraw była dla Rościsława niebezpieczna, bo psuła jego stosunki z Niemcami, o które teraz musiał bardzo zabiegać. Tymczasem duchowni niemieccy atakowali wraz ze swymi uczniami gwałtownie braci sołuńskich i to głównie za wprowadzenie liturgii słowiańskiej, twierdząc, że są „tylko trzy języki, hebrajski, grecki i łaciński, którymi się godzi chwałę Bogu oddawać" (*ŻK* XV). Dochodziło do gwałtownych dysput publicznych, w których Konstantyn nazywał stanowisko łacinników herezją trójjęzyczną lub piłacjańską, bo Piłat w tych trzech językach umieścił napis na krzyżu Chrystusa. W nowej sytuacji politycznej było to bardzo nie na rękę Rościsławowi, co dał odczuć braciom sołuńskim. Z tych wszystkich względów na

początku jesieni r. 866 wraz z uczniami opuścili oni Morawy po 40 miesiącach pobytu tam bez zamiaru powrotu. Przy pożegnaniu Rościsław ofiarował Konstantynowi dary ze złota, których on nie przyjął, prosząc tylko o jeńców, których książę wydał mu kilkuset. Konstantyn dał im wolność.

Wędrując na południe przybyli bracia sołuńscy ze swymi uczniami do Panonii, tj. do dzisiejszych Węgier. Kraj ten zamieszkiwali wówczas Słowianie mówiący dialektami bliskimi częściowo narzeczom słowackim częściowo słoweńskim. Gdy w r. 833 Mojmir wypędził księcia Pribinę z Nitry, ten schronił się do Niemców i w kilka lat później król Ludwik osadził go na księstwie lennym w Panonii. Stolicą jego był Mosaburg, położony nad jeziorem Błotnym (dziś Balaton) w jednej z najpiękniejszych okolic Europy. Tu też była siedziba jego syna i następcy Kocla. W r. 866 był on bardziej niezależny od Niemców niż Rościsław, gdy więc jesienią tego roku przybył do niego Konstantyn z bratem i uczniami, przyjął go entuzjastycznie i „rozmiłowawszy się w nauce pisma słowiańskiego, oddał mu około pięćdziesięciu uczniów, aby się go wyuczyli" (*ŻK* XV). Bracia sołuńscy pozostali przeszło pół roku w gościnie u Kocla. Był to może najpiękniejszy okres ich pracy misyjnej. Ludność kulturalniejsza tu niż na Morawach przyjmowała z radością ich naukę. Wytworzyło się środowisko religijno-literackie, którego ślady zachowały się po dziś dzień. W Mosaburgu mówiono dialektem bliskim słoweńskiemu, w czasie więc pobytu braci w tym mieście pewna ilość wyrazów słoweńskich weszła z niego do języka starosłowiańskiego i pozostała w nim; z drugiej strony zaś, ruchowi umysłowemu wywołanemu przez Konstantyna zawdzięczamy powstanie najstarszego pomnika języka słoweńskiego o treści religijnej, tzw. *Zabytków Fryzyńskich*. Mamy więc prawo przypuszczać, że liturgia słowiańska zyskała w Panonii zwolenników. Przy pożegnaniu, z początkiem lata 887 r., Kocel zamiast złota, którego Konstantyn przyjąć nie chciał, odstąpił mu jeńców, a on dał im wolność. W ten sposób na Morawach i w Panonii odzyskało dzięki Metodemu wolność razem około 900 ludzi.

Po zakończeniu tak pięknej i owocnej sielanki panońskiej powędrował Konstantyn z bratem i z dużą już gromadą uczniów na południe do Wenecji. Miasto to wyrastające z lagun Adriatyku znajdowało się wówczas w sferze wpływów Bizancjum. Mieszała się tu kultura łacińska z grecką a Niemcy nie odgrywali żadnej roli. Z tego właśnie powodu przybył do Wenecji Konstantyn spodziewając się w tym mieście podległym wpływom greckim, a wolnym od wpływów niemieckich łatwiej mu będzie znaleźć

uznanie dla liturgii słowiańskiej i doprowadzić do wyświęcenia swych uczniów na księży. Niestety, natrafił tu na opór większy niż się spodziewał. Było to latem 867 r. W Wenecji na synodzie prowincjonalnym zgromadziło się kilku biskupów oraz wiele duchowieństwa świeckiego i zakonnego tak łacińskiego jak i greckiego. Gdy tylko Konstantyn pojawił się między nimi rzucili się nań wszyscy „jak kruki na sokoła i wysunęli (przeciw niemu) herezję trójjęzyczną, mówiąc: człowiecze, powiedz nam, jak mogłeś teraz stworzyć dla Słowian pismo i uczysz go, czego nikt inny pierwej nie wynalazł, ani apostołowie, ani papież rzymski, ani Grzegorz Teolog, ani Hieronim, ani Augustyn? my zaś wiemy tylko o trzech językach, którymi przystoi w piśmie Boga chwalić: hebrajskim, greckim i łacińskim. Filozof zaś odpowiedział im: Czyż deszcz od Boga nie pada na wszystkich równo? a słońce czyż nie tak samo na wszystkich świeci? czyż nie oddychamy wszyscy powietrzem jednakowo? Jakżeż więc nie wstydzicie się uznawać tylko trzy języki, a wszystkim innym ludom i językom kazać być ślepymi i głuchymi? Powiedzcie mi, czy Boga uważacie za tak słabego, że tego dać nie może, czy za tak zawistnego, że nie chce? My przecież znamy wiele ludów, które znają pismo i Bogu chwałę oddają, każdy w swoim (własnym) języku; wiadomo, że są to Ormianie, Persowie, Abazgowie, Iberowie, Sugdowie, Gotowie, Awarzy, Tursowie, Chazarowie, Arabowie, Egipcjanie, Syryjczycy i wiele innych" (*ŻK* XVI). Trudno w całej literaturze średniowiecznej znaleźć równie piękną obronę uniwersalizmu chrześcijańskiego i związanej z nim polityki wielojęzykowej jak w tych słowach Konstantyna. Powołuje się on nie tylko na naturalną równość wszystkich ludzi i języków, na odwieczne tradycje Kościoła Wschodniego, który tworzył w miarę potrzeby coraz nowe języki liturgiczne, ale przechodzi w dalszym ciągu swego przemówienia do cytatów z Pisma Świętego popierających jego tezę i do argumentacji opartej o koncepcję społecznej funkcji języka. Nauka Kościoła, aby była skuteczna, musi być głoszona w języku zrozumiałym dla wiernych, bo „jeśli językiem waszym nie wymówicie słowa zrozumiałego, to jakżeż ma być zrozumiałe to, co mówicie? Będziecie wtedy mówić w powietrze... Tak więc jeśli nie będę znał znaczenia głosu, będę dla mówiącego barbarzyńcą i mówiący dla mnie barbarzyńcą" (*ŻK* XVI).

Ta wspaniała obrona liturgii słowiańskiej nie przyniosła zmiany w sytuacji. Konstantyn opuścił zgromadzenie, nie przekonawszy nikogo. Zawiodła pomoc środowiska weneckiego, Konstantyn nie miał więc innego wyjścia jak zdać się na sąd papieża. Czekał więc przez kilka miesięcy w Wenecji na wezwanie z Rzymu, które

istotnie nadeszło w listopadzie r. 867. Wielki papież Mikołaj I, krótko przed swą śmiercią 13 listopada tegoż roku, kazał Konstantynowi stawić się przed swym obliczem. Bracia sołuńscy wraz z uczniami ruszyli do Rzymu, ale gdy tam przybyli w drugiej połowie grudnia nie zastali już przy życiu Mikołaja I. Na tronie papieskim zasiadł 14 grudnia Hadrian II. Nowy papież przyjął Konstantyna z nadspodziewaną łaskawością. Wpłynęła na to ogólna sytuacja polityczno-kościelna. Od r. 858 patriarchą w Konstantynopolu był Focjusz, dawny mistrz Konstantyna, obecny rzecznik schizmy. Papiestwo walczyło o utrzymanie jedności Kościoła rozdartego antagonizmem Niemców i Greków. Istotną przyczyną dążeń Focjusza do zerwania z Rzymem była zbytnia zdaniem jego i jego zwolenników uległość papiestwa wobec Niemców, co groziło pośrednim uzależnieniem od nich Bizancjum. W tej sytuacji uznanie przez papieża liturgii słowiańskiej, jako akt wyraźnie sprzeczny z dążeniami duchowieństwa niemieckiego, mógł być poczytany za dowód niezależności Rzymu od jego wpływów i zyskać papiestwu zwolenników w Konstantynopolu. Uzasadnieniem tego stanowiska wobec Hadriana II zajęła się grupa duchownych greckich, przebywająca stale w Rzymie dla podtrzymania stosunków wschodu z zachodem. Dokonała tego za pośrednictwem dygnitarzy Kościoła łacińskiego pracujących nad umocnieniem tych stosunków. Do nich należał kardynał Arseniusz biskup z Orto, jednej z siedmiu diecezji najbliższych Rzymu, znawca języka greckiego i spraw greckiego Kościoła, a dalej Anastazy, papieski bibliotekarz (sekretarz), Formosus, biskup Porto i Gonderych (Gauderich) biskup Velletri. Udało się im chwilowo sparaliżować wpływy duchowieństwa niemieckiego i przygotować uznanie liturgii słowiańskiej.

Gdy Konstantyn przybył do Rzymu, niosąc szczątki św. Klemensa papieża, które niegdyś odnalazł na Krymie, wyszedł naprzeciw relikwi Hadrian II i niezmierzone tłumy mieszkańców Rzymu ze świecami zapalonymi w rękach. Entuzjazm był taki, że ci, co wzięli jeńców wojennych zwracali im wolność. „Papież zaś przyjąwszy księgi słowiańskie, poświęcił je i złożył w kościele Panny Maryi pod nazwą Fatne (dziś S. Maria Maggiore) i odśpiewano nad nimi liturgię św. Potem zaś kazał papież dwu biskupom, Formozusowi i Gonderychowi wyświęcić uczniów słowiańskich. Jakoż zostali wyświęceni i zaraz odprawili liturgię w kościele św. Apostoła Piotra w języku słowiańskim, a na drugi dzień w kościele św. Petroneli, na trzeci w kościołach św. Andrzeja, a następnie w kościele wielkiego nauczyciela całego świata Apostoła Pawła, gdzie całą noc śpiewali, sławiąc Boga po słowiańsku,

a rano znów odśpiewali liturgię nad świętym grobem jego, mając do pomocy biskupa Arseniusza, jednego z siedmiu i bibliotekarza Anastazego. Filozof zaś bez ustanku składał Bogu należne dzięki za to (wszystko) wraz z uczniami. Rzymianie zaś bezustannie chodzili do niego i wypytywali go o wszystko, słuchając dwakroć i trzykroć jego opowiadań" (*ŻK* XVII). Razem z uczniami wyświęcono na księdza również Metodego. Dostojnicy Kościoła, którzy brali udział w tych uroczystościach, byli wszyscy, jak już wiemy, zainteresowani w utrzymaniu liturgii słowiańskiej a tym samym i dobrych stosunków z Bizancjum.

Były to najpiękniejsze dni w życiu Konstantyna, niestety trwały one krótko. Jego wątły organizm złamały nadludzkie trudy trzech wypraw misyjnych do Arabów, Chazarów i Słowian. W pierwszych dniach r. 868 ciężka choroba zwaliła go z nóg, a stan jego przez cały rok się pogarszał. Około Bożego Narodzenia tegoż roku postanowiwszy wstąpić do klasztoru rzekł Konstantyn do swego otoczenia: „Odtąd nie jestem już sługą cesarza, ani nikogo na ziemi ale tylko Boga Wszechmogącego" (*ŻK* XVIII). W tych słowach zawarł on najistotniejszą treść swego życia i swej wielkości, przełamanie ciasnych ram imperializmu bizantyńskiego i przejście do uniwersalizmu opartego na monoteizmie. Następnego dnia przywdział Konstantyn szaty mnicha w jednym z klasztorów Rzymu, wybrawszy sobie imię zakonne K y r y l o s, z czego polskie Cyryl, imię mające wielką tradycję w kościele greckim, przynajmniej od czasów św. Cyryla Aleksandryjskiego w V w. W klasztorze stan jego zdrowia wciąż się pogarszał. Jeszcze w godzinę śmierci modlił się Konstantyn-Cyryl za swoich uczniów i za jedność Kościoła słowami: „Ochroń wierne stado Twoje, nad którym postawiłeś mnie, nieudolnego i niegodnego sługę Twego; wygub herezję trójjęzyczną, wzmocnij Kościół Twój (nowymi) rzeszami, skupiaj ich wszystkich w jedności, uczyń z nich ludzi doskonałych, jednako myślących w wierze swojej i w wyznawaniu prawdy..." (*ŻK* XVIII). Do Metodego zaś rzekł: „Oto, bracie, byliśmy parą w zaprzęgu, jedną brózdę ciągnąc, a teraz ja padam u zagrody, dnia swego dokonawszy. Ty zaś bardzo lubisz górę (Olimp), przecież nie porzucaj dla tej góry nauczania naszego, bo przez nie możesz jeszcze lepiej osiągnąć zbawienie" (*ŻM* VII). Konstantyn-Cyryl zmarł 14 lutego r. 869, mając lat 42, w 14 miesięcy po przybyciu do Rzymu. Hadrian II wyprawił mu wspaniały pogrzeb godny papieża. Wszyscy Grecy przebywający w Wiecznym Mieście, oraz niezmiernie liczni Rzymianie brali udział w uroczystości, niosąc w rękach zapalone świece i śpiewając pieśni pogrzebowe. Zwłoki złożono w kościele św. Klemensa w Rzymie po

prawej stronie ołtarza. Na ścianach tej świątyni wymalowano w ciągu IX, X, XI w. freski, przedstawiające sceny z życia braci sołuńskich, które przetrwały do dziś dnia.

Jeżeli wielkość człowieka oceniamy stopniem jego wpływu na potomność, to Konstantyn-Cyryl był największym z Bizantyńczyków, nikt bowiem z nich nie wywarł tak wielkiego wpływu jak on na dzieje Europy Wschodniej. Był on tą arką przymierza łączącą przeszłość grecką z przyszłością słowiańską. Dzięki niemu kultura bizantyńska rozlała się na olbrzymie obszary Półwyspu Bałkańskiego i Rusi. W chwili jednak jego śmierci to olbrzymie dzieło było dopiero w zaczątkach. Istniały już księgi starosłowiańskie, byli księża wyświęceni do nowej liturgii, papież wyraził na nią zgodę, ale nie było jeszcze ani skrawka ziemi, gdzieby ona legalnie panowała. Ze wszystkich krajów, w których działał Konstantyn, nauka jego najżywszy oddźwięk znalazła w Panonii, nic więc dziwnego, że z początkiem wiosny r. 869 pojawiło się w Rzymie poselstwo od Kocla z prośbą o przysłanie Metodego. Hadrian II spełnił ich prośbę i Metody, wierny aż do śmierci ostatnim słowom brata, przybył do Mosaburga z uczniami i z listem od papieża, zapewniającym Kocla, Rościsława i Świętopełka o prawowierności Metodego i powierzającym mu pracę misyjną nad Słowianami w ich liturgii. Kocel przyjął Metodego z wielką czcią i wkrótce znów wysłał do Rzymu na czele poselstwa złożonego z 12 Słowian znakomitego rodu, którzy mieli przedstawić papieżowi prośbę o wyświęcenie Metodego na arcybiskupa-metropolitę Panonii ze stolicą w Sirmium (Srem) nad Dunajem. Diecezja ta, której założycielem i pierwszym biskupem był św. Andronik, według legendy jeden z 70 uczniów Chrystusa, upadła w V w. w czasie wędrówek ludów. Po złamaniu pogańskich Awarów, którzy mieli tu swe państwo, przez Karola Wielkiego przy końcu VIII w., jurysdykcję kościelną nad tymi obszarami rozciągnął episkopat bawarski z arcybiskupem salzburskim na czele, tak że podlegały one papieżowi tylko pośrednio. Papież, chcąc odzyskać bezpośrednią władzę nad Panonią, spełnił prośbę Kocla. Wskrzesił on archidiecezję syrmińską i wyświęcił Metodego, który po krótkim pobycie w Rzymie wraca przy końcu r. 869 do Panonii jako jej arcybiskup. Duchowieństwo niemieckie nie mogło temu przeszkodzić, gdyż król Ludwik chory i zajęty walkami ze swymi synami i ze Słowianami nad Łabą nie mógł go poprzeć. Arcybiskup salzburski Adalwin ograniczył się więc tylko do wysłania do Rzymu memoriału broniącego praw jego archidiecezji do Panonii. Nie miało to znaczenia i Metody mógł przez rok rozwijać ożywioną działalność misyjną i organizacyjną w tym kraju. Był to jeden z najpiękniejszych okresów jego pracy.

W r. 870 Niemcy przechodzą do kontrofensywy. W tym roku za poparciem niemieckim Świętopełk usuwa Rościsława, zostając sam księciem Moraw, ale tym samym uzależnia się od Niemców. Król Ludwik odzyskawszy zdrowie przybywa jesienią r. 870 do Bawarii jako zwycięzca swych synów i nadłabskich Słowian. Korzystając z tego biskupi bawarscy zwołali na koniec r. 870 synod do Ratyzbony (Regensburga), na który wezwali Metodego, by przed królem Ludwikiem wytłumaczył się ze swego postępowania. W Ratyzbonie spór toczył się o uprawnienia terytorialne biskupów bawarskich, którzy rościli sobie pretensje do jurysdykcji na obszarze Panonii i Moraw, wbrew zarządzeniom papieskim, włączającym te ziemie do wskrzeszonej metropolii syrmijskiej. Metody bronił swego stanowiska wobec króla Ludwika i biskupów bawarskich, wskazując, że prawa papieskie do tych ziem są starsze, a rozciągnięcie nad nimi władzy przez episkopat bawarski było aktem bezprawnym. Doszło do gwałtownej dysputy między duchownymi, którą król Ludwik przerwał słowami: „Nie męczcie już mojego Metodego, spocił się bowiem jak przy piecu. A on powiedział: Och, władco, gdy raz ludzie jacyś spotkali filozofa i rzekli mu: czemuś tak spocony? — odpowiedział im: z grubianami rozprawiałem" (*ŻM* IX). Biskupi bawarscy rozgniewani oporem Metodego uwięzili go i osadzili na początku r. 871 w bardzo ciężkim więzieniu w Szwabii. Wieść o tych gwałtach wkrótce doszła do Rzymu. Papież Hadrian II już nie żył, a jego następca Jan VIII zaprotestował przeciw nim, wysyłając w ciągu r. 871 i 872 szereg ostrych listów do biskupów bawarskich. Papież zarzuca w nich arcybiskupowi salzburskiemu Adalwinowi, biskupowi passawskiemu Hermanrykowi i biskupowi fryzyńskiemu Annowi, że bezprawnie przywłaszczyli sobie prawo sądzenia równego sobie godnością arcybiskupa, że gwałtem usunęli go ze stolicy, uwięzili, poddawali wymyślnym szykanom, jak trzymanie na mrozie i śniegu oraz czynne zniewagi. Papież żądał bardzo stanowczo zwolnienia Metodego i przywrócenia go do władzy, a wobec króla Ludwika bronił praw Stolicy Apostolskiej do diecezji syrmińskiej, zbijając uroszczenia episkopatu bawarskiego. Gdy listy nie skutkowały; Jan VIII wysłał z wiosną r. 873 specjalnego legata papieskiego, Pawła z Ankony do Bawarii i na dwór króla Ludwika. Sprawa była trudna. Aby wydobyć Metodego z więzienia Paweł z Ankony musiał pójść na kompromis z Niemcami. Warunki były twarde. Panonia wracała pod jurysdykcję arcybiskupów Salzburga, a Metody pozostał tylko arcybiskupem Moraw, gdzie jednak miał współpracować z duchowieństwem niemieckim. Pod naciskiem Niemców Jan VIII cofnął dane przez Hadriana II w r. 867 zezwolenie

na liturgię słowiańską. Dopiero na tych warunkach udało się po dwóch i pół latach wydobyć Metodego z więzienia w lecie r. 873. Przy zwolnieniu legat papieski Paweł z Ankony wręczył Metodemu list Jana VIII z zakazem odprawiania nabożeństw po słowiańsku, Metody jednak zakazowi temu się nie poddał.

Zwolniony z więzienia przybył Metody na Morawy przy końcu lata 873 r. „I przyjął go książę Świętopełk ze wszystkimi Morawianami i oddał mu wszystkie kościoły i duchownych we wszystkich miastach. Od tego też dnia zaczęła się bardzo rozrastać nauka Boża po wszystkich miastach i poganie (zaczęli) wierzyć w Boga prawdziwego, porzucając swoje błędy" (*ŻM* X). Przez 12 lat (873—885) aż do swej śmierci był Metody arcybiskupem-metropolitą Moraw. Zaraz na początku jego rządów zdarzył się ciekawy wypadek, który rzuca pewne światło na stosunki panujące w sąsiednim państwie Wiślan. Obszar dzisiejszej Polski podzielony był w IX w. na szereg państw plemiennych, z których dwa największe tworzyło plemię Polan nad średnią Wartą i jeziorem Gopłem, oraz plemię Wiślan nad górną Wisłą w okolicach Krakowa i Wiślicy. Otóż autor *Żywotu Metodego* zaraz po opisie jego przybycia na Morawy umieszcza następujący ustęp: „Był zaś w nim (tj. Metodym) także dar proroczy, tak że spełniało się wiele przepowiedni jego, z których jedną lub dwie opowiemy. Książę pogański, silny bardzo, siedzący na Wiśle, urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał. Posławszy zaś do niego (kazał mu) powiedzieć (Metody): Dobrze (będzie) dla ciebie, synu, ochrzcić się z własnej woli na swojej ziemi, abyś nie był przymusem ochrzczony w niewoli na ziemi cudzej; i będziesz mnie wspominał. Tak się też stało" (*ŻM* XI). Tekst ten jest niezawodnie najstarszym źródłem historycznym, odnoszącym się do chrystianizacji ziem polskich, szczegółowa interpretacja jego dała jednak powód do licznych sporów [2]. Tekst nasz podaje informacje o dwóch faktach:

---

[2] Interpretacja historyków szła w dwóch kierunkach. Jedni przypisywali dużą rolę politycznej i religijnej ekspansji państwa wielkomorawskiego na obszar Wiślan. Byli to w nauce polskiej przede wszystkim K. Potkański, *Kraków przed Piastami*, R. W. H. A. U., t. 35, Kraków 1898, szczególnie s. 163 i 185, oraz J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947, zwłaszcza s. 111 i nast. Przeciwne stanowisko ograniczające zarówno wpływ misji Metodego jak i państwa Świętopełka na obszarze późniejszej Małopolski, reprezentują w pierwszym rzędzie T. Lehr-Spławiński, *Dokoła obrządku słowiańskiego w dawnej Polsce*, Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Pigonia, Kraków 1961, s. 127—132 (i prace dawniejsze tam cytowane), oraz J. Dąbrowski, *Studia nad początkami Państwa Polskiego*, Rocznik Krakowski, t. 34, 1958, z. 1. Ze stanowiska archeologii problem ten naświetlili: W. Antoniewicz, *Dawna Wiślica*, „Problemy", t. XVII, z. 4, 1961, s. 265—277, oraz St. Nosek, *Rola Małopolski w genezie Państwa Polskiego*, Mediaevalia, 1961, s. 29—38. Nie mogąc wobec braku miejsca wchodzić w szczegóły bardzo bogatej zagranicznej literatury

o wrogim stanowisku księcia Wiślan wobec chrześcijan, na co odpowiedzią był protest Metodego, oraz o dokonanym w jakiś czas później chrzcie tego księcia w niewoli zgodnie z przepowiedzią arcybiskupa. Co do pierwszego z tych faktów nasuwa się pytanie, czy książę siedzący „w Wiśle" (czy „w Wiślech", bo obie wersje występują w rękopisach) prześladował chrześcijan w swoim państwie, tj. na obszarze późniejszej Małopolski, czy też na obszarze państwa wielkomorawskiego. Wydaje mi się, że pierwsza z tych interpretacji jest prawdopodobniejsza. Przede wszystkim nasz tekst mówi wyraźnie o prześladowaniach politycznych („urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał") a nie o wojnach i napadach. Ponadto o napadach Wiślan na państwo wielkomorawskie nie ma w źródłach żadnej wzmianki, a wydają się one tym bardziej nieprawdopodobne, że od r. 873 państwo Świętopełka było w fazie silnej ekspansji militarnej. Bezpośrednio przed cytowanym ustępem o księciu pogańskim mamy w *ŻM* następujące zdanie: „Tym bardziej też (tj. po przybyciu Metodego w r. 873) państwo morawskie zaczęło rozszerzać swe granice na wszystkie strony i wrogów swoich zwyciężać, jak to i oni sami ciągle opowiadają" (*ŻM* X). Ustęp o księciu Wiślan jest umieszczony na samym początku relacji o rządach Metodego na Morawach, a więc jego interwencja u księcia musiała mieć miejsce zaraz po jego przybyciu do tego kraju w r. 873. Wydaje się więc wysoce prawdopodobne, że na obszarze dzisiejszej Małopolski już około r. 875 byli jacyś chrześcijanie, których prześladował książę Wiślan. Widocznie do jego kraju przenikała wówczas z Moraw wiara chrześcijańska, czym interesował się Metody, skoro wysłał poselstwo do księcia „w Wiśle", protestując przeciw prześladowaniom.

---

przedmiotu, ograniczę się tylko do ostatniej ważniejszej jej pozycji, a mianowicie do cytowanej już książki: Fr. Grivec, *Konstantin und Method*, 1960. Na pytanie, czy uczniowie Metodego prowadzili pracę misyjną na obszarze dzisiejszej Polski, badacz ten odpowiada, że jest to wysoce prawdopodobne, nie podaje jednak nowych argumentów. Ostatnio K. Lanckorońska w książce pt. *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Roma 1961, s. 10 i nast., przyjmuje na podstawie bardzo bogatych materiałów, że w czasie, gdy Metody był arcybiskupem Moraw, wśród poddanych pogańskiego księcia Wiślan byli chrześcijanie, wobec których zajmował on wrogie stanowisko. „Poseł św. Metodego był w stanie dotrzeć do księcia i doręczyć mu orędzie, które mu powierzono. Taki poseł, który wzywał księcia do przyjęcia chrztu, mógł być tylko misjonarzem. Tak więc misjonarz Metodego (przynajmniej ten jeden) dotarł aż do brzegów Wisły i był dopuszczony przed oblicze księcia. Zanim powstał *Żywot św. Metodego*, a zatem najpóźniej wkrótce po jego śmierci w r. 885, spełniła się przepowiednia Świętego. Książę został pod przymusem ochrzczony na cudzej ziemi, a jego kraj wedle wszelkiego prawdopodobieństwa został podbity przez jego jedynego chrześcijańskiego sąsiada — państwo Wielkomorawskie" (s. 11).

A teraz sam fakt chrztu. *ŻM* został napisany w lecie r. 885 już po spełnieniu proroctwa Metodego, wynika stąd, że między r. 875 a 885, Świętopełk pokonał księcia Wiślan i zmusił go do chrztu „w niewoli na ziemi cudzej". Ze wzmianki *ŻM*, że „państwo morawskie zaczęło rozszerzać swe granice na wszystkie strony" wynikało by, że zwycięstwo nad Wiślanami połączone było z podbojem i chrystianizacją ich kraju. Nawet tak ostrożny badacz jak J. Dąbrowski przyjmuje, „że wobec przyjęcia chrztu przez tegoż księcia na ten moment przypadają początki chrześcijaństwa u Wiślan" (o. c. s. 12). Ponieważ stało się to za rządów Metodego na Morawach, a więc w okresie panowania tam liturgii słowiańskiej, przeto te początki chrześcijaństwa zostały zaszczepione Wiślanom w obrządku słowiańskim. Dopiero po r. 885 i na Morawach i w kraju Wiślan zwyciężyła liturgia łacińska. Za tą interpretacją przemawia fakt trwałości instytucji kościelnych w Małopolsce. Gdy w r. 1034 po śmierci Mieszka II załamało się państwo Piastów, reakcja pogańska objęła całą północ Polski, Kościół natomiast utrzymał się w Krakowie, który też Kazimierz Odnowiciel uczynił swą stolicą, gdy w r. 1040 wrócił z Niemiec. Większa trwałość instytucji kościelnych w Małopolsce niż w Wielkopolsce dowodzi ich większej tu starożytności i pośrednio przemawia za tym, że chrześcijaństwo przeniknęło do kraju Wiślan już w IX w.

Działalność Metodego wydawała wspaniałe owoce, tak w samych Morawach, jak i poza ich granicami, czego koroną było ochrzczenie przez arcybiskupa księcia czeskiego z dynastii Przemyślidów, który dobrowolnie wraz ze swym ludem przyjął chrześcijaństwo. Mimo tego zewsząd otaczały Metodego wrogie nastroje szerzone przez duchowieństwo niemieckie z biskupem-sufraganem Nitry, Wichingiem na czele. Zarzuty Niemców dotyczyły nie tylko liturgii słowiańskiej, ale również spraw dogmatycznych. Metody, jak cały Kościół wschodni nauczał, że Duch Święty pochodzi tylko od ojca, natomiast duchowni niemieccy uczyli, że pochodzi on od Ojca i Syna (formuła *filioque*). Ponieważ sprawa nie była jeszcze wówczas ujęta w dogmat, przeto stanowisko Metodego nie mogło uchodzić za herezję, za jaką je duchowieństwo niemieckie podawało. Oburzeni tym uczniowie Metodego w odpowiedzi nazywali naukę Niemców „herezją hiopaterską" (od wyrazów greckich *hyiós:* syn i *patér:* ojciec). Duchowni niemieccy mówili do ludu: „nam papież oddał władzę, a jego każe wypędzić z jego nauką" (*ŻM* XII). Doszło do tego, że zarówno Wiching jak i namówiony przez niego Świętopełk napisali listy do Jana VIII zarzucając Metodemu fałszywą naukę i posługiwanie się liturgią słowiańską, czego papież mu zakazał listem z r. 873 wręczonym

przy zwolnieniu z więzienia. Jan VIII nauczony smutnym doświadczeniem ze zjazdu w Ratyzbonie i nie chcąc dopuścić do ponownego sądzenia Metodego przez Niemców posłużył się bardzo zręcznym manewrem. W r. 879 wysłał on dwa listy, jeden do Metodego z nakazem, by się stawił w Rzymie dla oczyszczenia się z zarzutów, drugi do Świętopełka wyrażający zdumienie, że takie nauki głosi Metody, i zawiadamiający, że go wezwał przed swoje oblicze. Niemcy po tych listach byli pewni, że papież potępi Metodego i dlatego Wiching i inni duchowni niemieccy, nie atakują go już więcej, udali się razem z nim do Rzymu. Jakież było ich zdumienie, gdy po przybyciu do Wiecznego Miasta Metodego i po zbadaniu sprawy, Jan VIII w całości przyznał mu słuszność. Uznał prawowierność jego nauki, choć Metody jak cały Kościół wschodni nie uznawał *filioque*. Nie było to wówczas jeszcze dogmatem, a w tym momencie było zawieszenie broni z patriarchą Focjuszem, co wykorzystała znana nam już grupa duchownych greckich w Rzymie i jej przyjaciele wśród dostojników łacińskich, by raz jeszcze sparaliżować wpływy niemieckie. Metody odniósłszy pełne zwycięstwo w Wiecznym Mieście wraca na Morawy z Bullą Jana VIII *Industriae tuae*... z czerwca r. 880, zaadresowaną do Swiętopełka. Papież stwierdza w niej całkowitą prawowierność Metodego, przyznaje mu wszelkie prawa i przywileje arcybiskupa, oraz zezwala w pełni na używanie języka słowiańskiego w liturgii, z tym tylko zastrzeżeniem, że ewangelia ma być odczytana najpierw po łacinie a potem dopiero w przekładzie słowiańskim, jak całe nabożeństwo. Dla księcia na jego żądanie msza ma być odprawiana po łacinie. Mimo tak wyraźnego stanowiska papieża Wiching nie przestał intrygować i podburzać ludność przeciw swemu zwierzchnikowi. Metody osobnym pismem doniósł o tym papieżowi, który listem z 23 marca 881 ostro skarcił sufragana Wichinga i powtórzył nakaz, by był on w zupełności posłuszny swemu metropolicie. To stanowisko Jana VIII, oraz zwycięstwa Świętopełka nad graniczącymi z nim wasalami Niemców, zapewniły Metodemu swobodę działania aż do końca jego życia.

Metody zdawał sobie jednak sprawę z tego, że zwycięstwo to jest tylko chwilowe i że przy pierwszej sposobności nienawiść Niemców wybuchnie ze zdwojoną siłą, podcinając możliwości rozwoju liturgii słowiańskiej na Morawach i w krajach sąsiednich. Postanowił się więc zabezpieczyć z drugiej strony przez nawiązanie stosunków z ojczystym Bizancjum, z którym od r. 863 kontakty były tylko pośrednie. Początkowo rozchodziły się nawet pogłoski o niechęci cesarza do Metodego. Na szczęście wymiana listów dowiodła, że tak nie jest, i Metody wyprawił się nad Bosfor,

by uzgodnić swe stanowisko z tamtejszymi teologami i zdobyć uznanie dla liturgii słowiańskiej ze strony Kościoła wschodniego. Gdy Metody przybył do Konstantynopola, cesarz Bazyli I i patriarcha Focjusz przyjęli go bardzo łaskawie, a cesarz „naukę jego pochwaliwszy zatrzymał z uczniów jego kapłana i diakona wraz z księgami" (*ŻM* XIII), by w stolicy odprawiali msze po słowiańsku. Jest to pierwszy ślad liturgii słowiańskiej na Bałkanach, gdzie wkrótce miała się ona wspaniale rozwinąć, bo Bizancjum nigdy nie cofnęło raz danego przyzwolenia na nią. Bazyli I i Focjusz zgodzili się na wszystkie postulaty Metodego i hojnie go obdarowawszy odesłali uroczyście na Morawy.

Po powrocie Metody rozwinął dalszą pracę dla umocnienia wspólnego dzieła obu braci. Dotychczas człowiek czynu, uosobienie woli i odwagi, porzucił w ostatnich latach życia zgiełk świata i zajął się przede wszystkim pracą w zaciszu domowym obliczoną na przyszłość. Doprowadził wówczas do końca wykształcenie całego zastępu uczniów, których wyświęcił na księży. Szkoła braci sołuńskich była doskonała. Najwybitniejsi jej przedstawiciele jak św. Klemens i Gorazd znali w słowie i piśmie grekę, łacinę i starosłowiański oraz literaturę liturgiczną i teologiczną w tych językach. Dla nas najlepszym reprezentantem bezimiennej rzeszy uczniów Metodego jest anonimowy autor jego żywotu. Był on Morawianinem z pochodzenia, patriotą, który ubolewał nad tym, że o jego naród nikt się nie troszczył, i wrogiem księży niemieckich, których posądzał o to, że podstępy knują przeciw Morawianom. Natomiast był on pełen uległości wobec papieża, cesarza i księcia Świętopełka. Znał dobrze ubogie jeszcze wówczas piśmiennictwo starosłowiańskie, natomiast słabe są ślady jego zainteresowania literaturą grecką czy łacińską. Głębokie umiłowanie religii chrześcijańskiej i arcybiskupa Metodego oraz talent pisarski uzupełniają jego portret duchowy. W środowisku swych uczniów zabrał się Metody do uzupełniania ksiąg słowiańskich, dotychczas bowiem bracia sołuńscy wspólnym wysiłkiem przełożyli tylko ewangelię, psałterz oraz teksty liturgiczne do odprawiania mszy świętej i innych nabożeństw. W ciągu sześciu miesięcy, od marca do 26 października 884 r. pracował Metody intensywnie nad dalszymi przekładami. „Posadził spośród uczniów swoich dwu kapłanów szybko piszących" (*ŻM* XV) i podyktował im przekład z greki na starosłowiańskie perykop, z wszystkich ksiąg Starego Testamentu z wyjątkiem ksiąg Machabejskich. W ten sposób przełożył wówczas Metody również *nomokanon* czyli reguły prawa kościelnego i tzw. *Pateryk,* tj. dzieła Ojców Kościoła, szczególnie cenione w Kościele Wschodnim.

W zimie z r. 884 na 885 zdrowie Metodego, który przekroczył już sześćdziesiątkę, zaczęło się wyraźnie pogarszać. Gdy był już bardzo chory, zebrali się jego uczniowie i zapytali go: „Kogo uważasz, ojcze i mistrzu nasz czcigodny, spośród uczniów swoich (za godnego), aby został w nauczaniu następcą twoim? Wskazał im więc jednego ze znanych uczniów swoich, Gorazda, mówiąc: Ten jest z waszej ziemi, mąż wolny, uczony bardzo w księgach łacińskich, prawowierny; będzie to (zgodne) z wolą Bożą i z chęcią waszą jak i moją. Gdy zaś zebrali się za jego sprawą wszyscy (wierni) ludzie w kwietną niedzielę, poszedł do kościoła i choć chory, modlił się o błogosławieństwo dla cesarza (Bazylego I), księcia (Świętopełka), duchownych i ludu całego i powiedział: Czuwajcie ze mną, dzieci, do trzeciego dnia. I tak się stało. Gdy zaś świtał dzień trzeci powiedział znów: W ręce Twoje, Panie, oddaję duszę moją. I na rękach kapłanów spoczął w Panu dnia szóstego miesiąca kwietnia" r. 885 po Chr. „Uczniowie zaś jego złożywszy radę i cześć należną mu oddawszy, odprawili nabożeństwo kościelne po łacinie, po grecku i słowiańsku i pochowali go w kościele katedralnym (w stolicy Moraw)... Ludzie zaś, tłum niezliczony, zebrawszy się odprowadzili go ze świecami, opłakując dobrego nauczyciela i pasterza..." (*ŻM* XVII).

Nastroje, jakie panowały wśród uczniów Metodego bezpośrednio po jego śmierci, odzwierciedla doskonale jego *Żywot*, napisany w lesie 885 r. Głęboka cześć dla pamięci mistrza i dla jego następcy Gorazda, oraz wiara w dobrą przyszłość liturgii słowiańskiej na Morawach dominowała u wszystkich. Jak piorun z jasnego nieba spadło na nich więc jesienią tegoż roku pismo Stefana V. Duchowieństwo niemieckie w atmosferze zbliżającej się schizmy złamało ostatecznie wpływy greckie w Rzymie i zdobyło decydujący wpływ na nowego papieża, któremu pokazano tylko ów list Jana VIII z r. 873 do Metodego wychodzącego z więzienia. List ten, zakazujący liturgii słowiańskiej, choć autentyczny, wyrwany jednak z całokształtu dokumentów odnoszących się do braci sołuńskich, dawał fałszywe wyobrażenie o stosunku Jana VIII do nich. Nowy papież nie znający sprawy a jednostronnie poinformowany przez Niemców, oparł się wyłącznie na tym dokumencie i w osobnym piśmie wysłanym do Morawy potępił naukę Metodego, zakazał liturgii słowiańskiej i zawiesił w działaniu Gorazda, dopóki on nie przybędzie do Rzymu celem oczyszczenia się z zarzutów. List papieski był hasłem do ataku dla duchowieństwa niemieckiego pod przewodem biskupa Wichinga, który pozyskał dla swych planów także księcia Świętopełka. Wobec ogólnych i gwałtownych prześladowań uczniowie Metodego pod wodzą św. Klemensa, Słowianina z Moesji (tj. z dzisiejszej północnej Buł-

garii), opuścili Morawy i schronili się do państwa Bułgarów, które wówczas bezpośrednio od wschodu graniczyło z obszarem wielkomorawskim. Ci uczniowie, którzy nie zdołali uciec, zostali schwytani i sprzedani w niewolę, część ich jednak przynajmniej została przez agentów bizantyńskich wykupiona na targu niewolników w Wenecji i przewieziona do Konstantynopola jeszcze w r. 886, tak że zaraz mogli się oni połączyć z główną grupą uczniów Metodego, która pod przewodem św. Klemensa w tym samym roku zjawiła się w stolicy Bułgarii. Jedynie o Goraździe, jego dalszych losach i śmierci brak nam pewnych informacji.

W Bułgarii panował car Borys, który w r. 865, a więc przed 21 laty, przyjął chrześcijaństwo z Bizancjum. Liturgia grecka słabo się jednak rozwijała w tym państwie, gdy więc pojawili się uczniowie Metodego, niosąc zrozumiałą dla wszystkich liturgię słowiańską, przyjęto ich z radością i w krótkim czasie liturgia ta popierana przez carów zapanowała w całym państwie bułgarskim. Uczniowie Metodego skupiają się w dwóch centrach literackich: w stołecznym Presławiu i w Ochrydzie, w Macedonii. Za panowania cara Symeona (893—927), wielkiego ich protektora, oba centra rozwinęły świetną działalność literacką, polegającą głównie na przekładach z greki. W Ochrydzie pisał św. Klemens (między innymi pochwałę św. Cyryla), oraz biskup Konstantyn, w Presławiu — Jan Egzarcha. Najoryginalniejszym pisarzem epoki był mnich Chrabr, autor świetnej obrony piśmiennictwa słowiańskiego. Autorzy ci uzupełnili dzieło pisarskie braci sołuńskich i przyczynili się do tego, że w ciągu X w. liturgia i piśmiennictwo słowiańskie objęło całą Ruś i Bałkany, a więc wszystkich Słowian wschodnich i południowych wraz z dzisiejszą Rumunią językowo romańską. Europa pękła na dwie połowy: zachodnią o języku kościelnym łacińskim i wschodnią o języku starosłowiańskim używanym w analogicznej funkcji, a przepaść dzieląca te dwa obszary coraz bardziej z biegiem wieków się pogłębiała. Stan ten pociągnął za sobą nieobliczalne skutki. My tu zwrócimy tylko uwagę na wpływ jaki on wywarł na losy Kościoła Katolickiego i Polski.

Jak widzieliśmy Hadrian II i Jan VIII byli jeszcze papieżami całego chrześcijaństwa, wschodniego i zachodniego. Stali oni na stanowisku uniwersalnym, uznając możliwość współistnienia w obrębie chrześcijaństwa wielu języków liturgicznych a zatem i wielu kultur. Jan VIII w bulli *Industriae tuae...* z czerwca 880 r. stwierdza — zgodnie ze stanowiskiem Klemensa-Cyryla wyrażonym w czasie dysputy w Wenecji w r. 867 — że chwała Boża może być głoszona nie tylko w trzech językach, łacińskim, greckim i hebrajskim, ale także i w innych, skoro Bóg stworzył je tak

samo ku Swojej chwale. W tych warunkach we wszystkich krajach chrześcijańskich przeważał również uniwersalizm: chęć utrzymania jedności chrześcijaństwa oraz posłuszeństwo wobec postanowień sześciu soborów powszechnych i papieży rzymskich. Oba *Żywoty Konstantyna i Metodego* pełne są dowodów czci i uległości wobec Hadriana II i Jana VIII. Cały ten kunsztowny gmach uniwersalnego Kościoła rozpadł się wkrótce po nich, pod naciskiem brutalnego imperializmu niemieckiego, który był w IX w. największą potęgą militarną Europy. Duchowieństwo niemieckie zdobyło około r. 885 decydujący wpływ na Stefana V, który stanął na stanowisku możliwości istnienia tylko trzech języków liturgicznych, co w praktyce oznaczało monopol łaciny i związanej z nim kultury w życiu Kościoła. Nie dało się to pogodzić z tradycjami chrześcijaństwa wschodniego, które pozostało nadal na stanowisku współistnienia wielu chrześcijańskich języków liturgicznych i kultur. Wobec tej sprzeczności założeń schizma była nieunikniona i Focjusz pozyskał dla niej decydujące czynniki na wschodzie. Nastąpiła okcydentalizacja Kościoła Rzymskiego, jego zacieśnienie się do kręgu kultury zachodnio-europejskiej i związanie się z nią.

Fakt ten miał olbrzymi wpływ na dzieje naszego narodu. Polska była jednym wielkim narodem słowiańskim katolickim bez zastrzeżeń. Poza nią katolicyzm ustalił się tylko u Chorwatów i Słoweńców oraz u części Słowaków i Łużyczan, były to jednak grupy etniczne liczebnie słabe, które w ciągu historii nie stworzyły trwałych i odrębnych organizacji państwowych. Czechy podminowane były zawsze tendencjami antyrzymskimi, gdyż na tym terenie katolicyzm był związany z germanizacją. Każdy więc ruch narodowy czeski, stając z konieczności do walki z Niemcami, stawał się antykatolicki. Tak było w w. XV i XVI, tak też w w. XIX i XX, mimo wielu różnic, które od siebie różniły te dwa okresy. Wśród innych narodów naszej rodziny panowała liturgia słowiańska. Tylko Polska była równocześnie słowiańska i szczerze katolicka. Pociągnęło to za sobą jej wyodrębnienie i wyobcowanie na terenie Europy. Od reszty Słowiańszczyzny oddzielał ją mur rzymski, od reszty Europy łacińskiej jej słowiański język i kultura. Gdy polityka federalna, prowadzoną między w. XIV a XVIII, załamała się, Polska znalazła się sama. Powstało tragiczne pytanie, jak wyjść z tej sytuacji. Przedyskutowanie tego zagadnienia, które jest jądrem problemu polskiego, przekracza oczywiście ramy niniejszego szkicu, którego celem było jedynie przypomnienie dziejów Konstantyna i Metodego w przeddzień 1100-lecia powstania liturgii słowiańskiej: 863—1963.

Tadeusz Milewski

EWA JABŁOŃSKA-DEPTUŁA

O MARCELINIE DAROWSKIEJ — inaczej

(W 50 ROCZNICĘ ŚMIERCI WSPÓŁZAŁOŻYCIELKI ZGROMADZENIA NIEPOKALANEK)

W naszych czasach niejednokrotnie zastanawiamy się nad rzeczywistym stanem religijności polskiej. Widzimy niedociągnięcia i błędy. Stosunkowo rzadko natomiast uświadamiamy sobie cały złożony proces narastania tych wypaczeń w życiu religijnym narodu, jaki miał miejsce w okresie stuletniej przeszło niewoli, a zwłaszcza może silnie zarysował się w okresie międzypowstaniowym oraz po tragicznej klęsce styczniowego zrywu. Ogromna większość naszego społeczeństwa, pogrążona w marazmie politycznym i społecznym, kurczowo trzymała się tradycjonalizmu religijnego, bazującego na uczuciu, a częściowo też na dziwnym skrzyżowaniu szlachecko-rycerskiej mentalności z mętnym mesjanizmem.

Wśród pokolenia, które dojrzało w okresie międzypowstaniowym, a którego działalność przypadła na lata po 1864 r., znalazł się cały szereg wybitnych jednostek, które potrafiły dać właściwą ocenę stanu ówczesnej religijności i usiłowały oddziałać formacyjnie na społeczeństwo w ten lub inny sposób. Można by tu wymienić kilkanaście nazwisk tak spośród duchownych, jak świeckich. Obecny szkic poświęcony jest postaci skromnej zakonnicy, która bardzo rzadko opuszczała mury klasztoru. Jest nią Marcelina z Kotowiczów-Darowska. Główną jej zasługą było wychowanie kilku pokoleń kobiet polskich.

Powstające dzieła są wyrazem potrzeb epoki. Jedną z ważniejszych kwestii ubiegłego stulecia była sprawa wychowania i wykształcenia kobiet. W połowie XIX stulecia daje się zaobserwować u nas niezwykłe ożywienie ruchu zakonnego żeńskiego. Fakt ten wiąże się niewątpliwie z ogólnym prądem odrodzenia religijnego, który miał miejsce w Europie zachodniej. Z drugiej zaś strony jedną z przyczyn powstawania nowych kongregacji żeńskich na terenie polskim była zmiana pozycji kobiety w naszym

społeczeństwie. Chodzi tu w pierwszym rzędzie o ferment ideowo-wychowawczy, jaki miał miejsce w warstwach oświeconych, którego skutkiem było tworzenie się instytucji służących w sposób zorganizowany kształceniu i wychowaniu kobiet. Zjawisko to związane było w sposób nader ścisły z procesem deklasacji warstwy ziemiańskiej oraz z powstawaniem młodej burżuazji i inteligencji miejskiej. Toteż znamienną cechą zakonodawczego ruchu żeńskiego polskiego w drugiej połowie XIX stulecia było, że ogromna większość nowopowstałych zgromadzeń miała charakter wybitnie pedagogiczny.

*

Marcelina Darowska, jak już było wyżej wspomniane, stała się wychowawczynią kobiet polskich. Na czoło jej pedagogiki wysunął się problem odrodzenia religijnego i społecznego narodu przez wychowanie kobiety.

Środowisko, z którego pochodziła, oraz formacja religijno-wychowawcza, jaką wyniosła z domu, nie predestynowały ją bynajmniej do podjęcia tak wielkiego dzieła. Dom jej był przeciętnym domem ziemiaństwa kresowego. Z niego wyniosła elementarne zasady wiary i dość silne poczucie patriotyzmu. W atmosferze przeciętności i typowych dla środowiska uprzedzeń klasowych, wyrastało dziecko inteligentne i żywe, nad wiek rozwinięte [1]. Mając lat dwanaście została wraz ze swą starszą siostrą oddana na pensję do Odessy. Formacja, jaką dawała kosmopolityczna pensja, była typowa dla pozycji, jaką w społeczeństwie zajmowała wówczas kobieta „z wyższych sfer". Od dobrze urodzonych panien wymagano ogłady towarzysko-salonowej, powierzchownej i błyskotliwej inteligencji, konwersacji w językach obcych oraz mniej więcej biegłego brzdąkania na fortepianie.

Wobec wielowyznaniowości wychowanek pensja odeska nie zwracała uwagi na sprawy religijne, które były traktowane całkiem drugoplanowo. Czteroletni pobyt Marceliny w pensjonacie nie był w żadnym razie szkołą charakteru i umysłu. Ta młoda dziewczyna ze środowiska, w którym wzrastała, mogła wynieść poza pewną dozą patriotyzmu — dość zresztą afektowanego — wszelkie dane na to, aby stać się lalką salonową, a w najlepszym wypadku „panną na wydaniu", oczekującą na bogatego konkurenta. Jeśli tak się nie stało — to dlatego, że była nieprzeciętną indywidualnością. Od wczesnej młodości potrafiła sobie wyrobić samodzielny

[1] Marcelina Kotowiczówna urodziła się w 1827 r. w rodzinnym majątku w Szulakach — na Ukrainie.

sąd o wielu sprawach. W jej usposobieniu tkwiło coś, co można by nazwać wewnętrznym imperatywem, który popychał ją ku temu, aby zaradzić każdemu złu, biedzie i krzywdzie społecznej, na które — jak wynika z jej własnych wspomnień — niejednokrotnie w latach swej młodości musiała patrzeć.

Od powrotu z pensji do zamążpójścia, które nastąpiło na wyraźne żądanie ojca, następnie przez okres małżeństwa i wdowieństwa — aż do chwili objęcia przełożeństwa nad młodym zgromadzeniem niepokalańskim, przez blisko lat dwadzieścia Marcelina praktycznie i na codzień stykała się z zagadnieniami związanymi z zarządem majątku ziemskiego oraz z problemem stosunku do ludu wiejskiego. Jej własne pochodzenie społeczne oraz rola, jaką pełniła jako „pani na Żerdziu" (majątku mężowskim na Podolu rosyjskim), zaciążyły w dużej mierze na jej stosunku do spraw społecznych, a następnie znalazły wyraz w programie pracy nakreślonym dla tworzącej się kongregacji niepokalańskiej.

Po niespełna trzyletnim okresie małżeństwa Marcelina owdowiała. Po stracie męża i synka została przez swą rodzinę wysłana za granicę. Wówczas to w 1854 r. po raz pierwszy zetknęła się z ideą nowego zgromadzenia. Za pośrednictwem o. Aleksandra Jełowickiego, zmartwychwstańca, poznała w Rzymie jego wybitnego konfratra, o. Hieronima Kajsiewicza, swego późniejszego kierownika duchownego. O. Kajsiewicz wraz z inną swą młodą penitentką — Józefą Karską, która przybyła do Wiecznego Miasta chcąc poratować nadszarpnięte gruźlicą siły — myśleli o założeniu żeńskiego zgromadzenia wychowawczego, odpowiadającego potrzebom polskiej kobiety. Marcelina odczuła i zrozumiała, że w tej właśnie kongregacji jest jej miejsce. Nie od razu mogła jednak przyłączyć się w sposób bezpośredni, gdyż musiała zapewnić byt materialny swej małoletniej córce. Pochłonięta troskami rodzinno-majątkowymi, nie mogła pospieszyć z pomocą matce Karskiej, której stan zdrowia pogarszał się z każdym rokiem. Umierając, Józefa Karska nie pozostawiła bliższych wskazań dotyczących formującej się kongregacji. Na swą następczynię wskazała Marcelinę Darowską. Marcelina nie tylko sprecyzowała teoretyczne podstawy ideologii zgromadzenia niepokalanek, lecz w ciągu swego półwiekowego przełożeństwa z wielką konsekwencją realizowała ten program, trzymając nieustannie rękę na pulsie życia narodowego, śledząc przemiany dokonywujące się w społeczeństwie polskim, zawsze gotowa wraz ze swym zgromadzeniem wyjść naprzeciw potrzebom chwili dziejowej.

Jedną z jej pierwszych trosk po objęciu przełożeństwa było przeniesienie zgromadzenia do kraju, gdyż uważała, że tam, a nie

na emigracji, jest miejsce jego działania. Otoczenie osób życzliwych kongregacji, liczącej wówczas mniej niż dziesięć osób, uważało myśl polskiej fundacji za szaleństwo, zważywszy tak na małą liczbę sióstr, jak i z powodu burzliwej sytuacji politycznej, jaka miała miejsce w latach poprzedzających wybuch powstania styczniowego. Marcelina nie skorzystała z korzystnej oferty arcybiskupa Felińskiego osiedlenia się w Warszawie, lecz swój pierwszy dom otworzyła w Galicji wschodniej — w Jazłowcu. Ta pierwsza fundacja została doprowadzona do skutku jedynie dzięki stalowej wprost woli i energii matki Darowskiej. Warunki jej powstania nie były łatwe, biorąc pod uwagę choćby takie okoliczności, jak brak funduszów na dźwignięcie z ruin zamku jazłowieckiego, brak zatwierdzenia zgromadzenia przez rząd austriacki, ogłoszenie stanu oblężenia w Galicji z powodu wybuchu powstania w Królestwie, groźba wydania Marceliny w ręce policji carskiej — jako poddanej rosyjskiej, a wreszcie widmo konfiskaty majątku małoletniej córki, znajdującego się na Podolu rosyjskim. W owym okresie Marcelina była całkowicie osamotniona — brak jej było kredytu zaufania ze strony społeczeństwa polskiego. Został on poderwany listem otwartym ks. Kajsiewicza w sprawie spisków i tajnych stowarzyszeń na terenie Królestwa. Ponieważ powszechnie wiązano niepokalanki ze zmartwychwstańcami — sprawa niefortunnego listu ściągnęła na młodą kongregację żeńską, stawiającą swe pierwsze kroki w kraju, niezwykłe oburzenie opinii publicznej. Ostatecznie zakład jazłowiecki otwarty został na jesieni 1863 r.

Już w 1875 r. matka Darowska otworzyła drugi zakład wychowawczy w Jarosławiu. Następną fundacją, powstałą w 1883 r., był Niżniów. Jednym z większych braków, jakie odczuwało społeczeństwo był brak dobrych nauczycielek-Polek. Niżniów miał spełniać rolę wzorowego seminarium nauczycielskiego żeńskiego, dając gruntowne wykształcenie oraz przygotowanie do zawodu nauczycielskiego. Marcelinie chodziło również o zwalczanie mody na sprowadzanie z zagranicy bon i nauczycielek o wątpliwym nieraz poziomie moralnym, które wszczepiały w rodziny polskie obcego ducha. Zakład niżniowski był bezpłatny, kształciło się w nim wiele dziewcząt, których rodziny zubożały na skutek powstania styczniowego. W 1897 r. matka Darowska otwiera ostatni z domów galicyjskich, w Nowym Sączu, gdzie również uruchomiony został zakład wychowawczy. Po 1905 r., gdy w związku z ukazem tolerancyjnym Mikołaja II otworzyły się pewne możliwości w zaborze rosyjskim — niepokalanki przekraczają kordon. Otwierają zakład w Szymanowie pod Warszawą. Zakład ten do 1914 r. bo-

rykał się z ogromnymi trudnościami i w każdej chwili zagrożony był zamknięciem. Na tzw. „ziemiach zabranych" niepokalanki lokują się w Słonimie — jako rzekome bernardynki. Był to jedyny wypadek po kasacie 1864 r., kiedy to władze rosyjskie udzieliły zezwolenia na otwarcie nowicjatu. Na placówce słonimskiej siostry musiały się rządzić nieomal autonomicznie, gdyż wszelka łączność z Jazłowcem — domem macierzystym była niebezpieczna i trudna do utrzymania. Tak w największym skrócie wyglądały dzieje placówek wychowawczych założonych przez Marcelinę Darowską.

*

Aby zrozumieć program odrodzenia religijno-moralnego społeczeństwa polskiego, nakreślony przez matkę Darowską, trzeba wyjść od jej koncepcji narodu. Program ten wiąże się z romantycznym mesjanizmem, ale daleki jest od jego mglistości. Przeciwnie, w analizie wad narodowych, jaką przeprowadza, i środków zaradczych, jakie wskazuje — przebija trzeźwy realizm oraz pogląd o konieczności podjęcia pracy od podstaw, pogląd zbliżony do programu pozytywistycznego.

Według Marceliny, każdy naród ma nad sobą osobną myśl Bożą, którą podobnie jak pojedynczy człowiek musi zrealizować. W wypadku sprzeniewierzenia się tej naczelnej idei grozi mu upadek polityczny i wynarodowienie. Winę za utratę niepodległości Polski ponoszą klasy posiadające i oświecone, które zapoznały podstawowe obowiązki społeczne. W swych pismach, a zwłaszcza w *Komentarzu do Regułki dla Braci Świeckich* z 1874 r. Marcelina bardzo ostro piętnowała błędy i nadużycia tej warstwy społecznej, z której sama pochodziła. Niejednokrotnie w jej nawoływaniach brzmi nuta szczerego bólu, świadcząca o tym, że ta kobieta, poświęcona życiu bogomyślnemu, nie przestała żywo odczuwać bolączek nurtujących społeczność polską. Piętnuje rozrzutność, marnotrawstwo, życie ponad stan, stwierdza, że cokolwiek zbywa ponad ścisłą konieczność — należy do potrzebujących. Jest jednak przeciwniczką jałmużn i podarunków, jedynym rozsądnym rozwiązaniem, jakie widzi, jest zapewnienie ludziom uczciwego i wystarczającego zarobku. W wyżej sformułowanych poglądach wyprzedziła o lat kilkanaście encyklikę *Rerum Novarum.*

W niewłaściwym stosunku do pracy widziała matka Darowska jedną z podstawowych wad narodowych polskich; tu, według niej, tkwiło źródło obojętnego stosunku do sprawy powiększania dobrobytu narodowego. Ostro występowała przeciwko „dojutrkow-

stwu" i nieumiejętności poświęcania się celowi, który nie przynosi natychmiastowych rezultatów, przeciw brakowi wytrwałości w pracy, stagnacji moralnej i umysłowej, mylnemu rozumieniu, że ojczyźnie można służyć jedynie z bronią w ręku. Podsumowując wady narodowe wyciąga logiczny wniosek: społeczeństwo polskie należy wychować w poczuciu obowiązków religijnych, narodowych i społecznych; w tym widzi jedyny ratunek, gdyż choć ...„ogół u nas kocha Ojczyznę, i dowodzi tego, krew za nią przelewając, a żyje jak by jej nienawidził"... Odpowiednie wychowanie ma więc wkorzenić właściwe nawyki, które by stanowiły antidotum na wady narodowe.

Dając dziewczętom właściwą formację religijno-wychowawczą, opartą nie na uczuciu, ale na przekonaniu, wychowując je w poczuciu obowiązków społecznych i obywatelskich — Marcelina chciała rozpocząć pracę nad odrodzeniem tej klasy, na której ciążyła moralna odpowiedzialność za upadek narodu. Dążyła do tego, aby ta wpływowa w okresie początkowej pracy zgromadzenia warstwa stała się fermentem odrodzeniowym w społeczeństwie. Po czterdziestu blisko latach pracy pedagogicznej dostrzegła, że w narodzie zaszły głębokie przemiany: warstwa ziemiańska utraciła bezpowrotnie swe kierownicze stanowisko, a jej miejsce, zwłaszcza w Galicji, która głównie była terenem działalności Marceliny Darowskiej, zajęła inteligencja miejska, rekrutująca się częściowo z tzw. „dołów społecznych". Obserwacje te wytyczyły dalszy kierunek jej działalności wychowawczej. Program pedagogiczno-społeczny założycielki niepokalanek nie był zresztą nigdy związany z tendencją utrzymania za wszelką cenę dotychczasowej hierarchii społecznej. Punktem wyjścia było stwierdzenie konieczności wychowania pewnej „elity" katolickiej, elity, która byłaby zdolna do twórczego włączenia się w życie narodu, niezależnie od swego pochodzenia społecznego. Swą indywidualnością matka Darowska wyrosła niewątpliwie ponad środowisko, z którego wyszła i z którego dobrała sobie większość współpracownic. W tej kobiecie uderza zdolność afirmacji nowych wartości, zdolność widzenia przemian, nie zawsze dość jasno odbitych w świadomości społecznej, odwaga uznania za skończony świata, z którym była związana uczuciowo, uczenie się na nowo rzeczywistości — dla twórczego w niej udziału.

Dla Marceliny, której młodość przypadła na okres międzypowstaniowy, zagadnienia religijne i społeczne zawsze niezwykle żywo łączyły się z problematyką patriotyczno-narodową. Pod wpływem twardych warunków życia i konkretnych potrzeb krajowych zmodyfikowaniu uległa ideologia środowisk emigracyj-

nych, a zwłaszcza zmartwychwstańczego, które bezpośrednio wpłynęło na formację niepokalanek. Kongregacja niepokalańska wytworzyła sobie nowy własny program, oparty na długoletnim doświadczeniu.

Ściśle z koncepcją narodu wiązało się śmiałe stwierdzenie Marceliny, wyrosłe z ideologii romantycznej, a następnie przez nią konsekwentnie realizowane, że „lud jest sercem narodu", z którego „jedno może wyjść naprawa", choć „podniesienie" go leży jednak przede wszystkim w rękach warstw oświeconych.

*

Matka Darowska nie była jednak *par excellence* społecznikiem; w pierwszym rzędzie była wychowawczynią, pedagogiem-praktykiem, pedagogiem nieprzeciętnej miary.

Marcelina pracę pedagogiczną wiązała w integralną całość z pracą dydaktyczną, dlatego też tyle nacisku kładła na to, aby niepokalanki w swych zakładach wypracowywały i stosowały własny program dydaktyczny, który w miarę potrzeby ulegał stopniowej ewolucji.

Według matki Darowskiej — „wychowanie jest to działanie istoty rozumnej na drugą istotę podobną sobie, w celu, aby zdolności jej fizyczne, umysłowe i moralne rozwinąć i ukształcić, żeby później samodzielnie nad osiągnięciem przeznaczenia swego pracować i myśli Bożej w sobie odpowiedzieć mogła"... (Skórzewska M. G., *Pedagogika,* Jazłowiec 1911, s. 5).

Na podkreślenie zasługuje szerokość samej koncepcji wychowania. Określenie zakłada wszechstronny rozwój człowieka, nie zaniedbuje żadnej z jego władz, jest przez to głęboko humanistyczne. Może jednak najbardziej rewelacyjne jest to, że wychowanie nie jest pojęte jako podporządkowanie podopiecznego wpływowi wychowawcy, ale jako przygotowanie do samowystarczalności i samodzielności, ma więc być od początku współpracą wychowanka z wychowawcą, a nie tresurą. Jest to koncepcja bardzo nowoczesna; w ujęciu matki Darowskiej stanowiła koncepcję prekursorską na ziemiach polskich.

Całej pracy pedagogicznej Marcelina stawiała cel nadprzyrodzony — odpowiedzenie w sobie myśli Bożej. Jest w tym sformułowaniu zupełne przeciwstawienie się postawie kwietystycznej. Woluntaryzm stanowi cechę charakterystyczną jej systemu, zwłaszcza jeśli chodzi o świadomy udział jednostki w życiu społeczeństwa, pojmowany jako budowanie Królestwa Bożego. Stawianie na wolę oraz na poczucie odpowiedzialności jednostki za spełnienie swe-

go przeznaczenia jest świadomym przeciwstawieniem się biernej postawie, tak charakterystycznej dla typu ówczesnej religijności polskiej, a zwłaszcza religijności kobiecej.

Wychowaniu matka Darowska przypisuje decydującą rolę w ukształtowaniu człowieka. Stanowisko nie nowe, bo sięgające czasów Locke'a, ale typowe dopiero dla pedagogiki nam współczesnej. Całokształt założeń wychowawczych zgromadzenia wypływał z takiego właśnie rozumienia roli wychowania, jeśli bowiem wychowanie tworzy człowieka, można przez wychowanie odrodzić społeczeństwo i naród, można przygotować ludzi zdolnych do uzdrowienia panujących stosunków. Dynamiczność niepokalańskiego systemu wychowawczego wynikała z uważnego śledzenia dokonujących się w strukturze społecznej przemian i wyciągania z nich praktycznych wniosków wychowawczych. Matka Darowska przygotowywała wychowanki do twórczego, świadomego udziału w każdej przemianie na lepsze. Dawała im taką formację intelektualno-moralną, dzięki której były zdolne do podjęcia działalności w różnych warunkach, na różnych odcinkach pracy — nie skrępowane sztywnym programem.

Za podstawę swego systemu wychowawczego uważała odpowiednio pojętą formację religijną. Całokształt wychowania był oparty na prawdzie i zaufaniu, które miały w wychowankach wyrobić silne przekonania chrześcijańskie, oraz cnoty przeciwne wadom narodowym. W tych punktach Marcelina przejęła zasadnicze zarysy pedagogiki zmartwychwstańczej, sformułowane już przez Bohdana Jańskiego, a pogłębione przez Piotra Semenenkę. Nie będąc teoretykiem wychowania, wypracowała ona zespół metod odpowiadający zarówno potrzebom czasu, jak i wymogom psychiki kobiecej.

Otrzymawszy odpowiednią formację — kobieta musi być świadoma swej roli, jaką ma odegrać w społeczeństwie. W czasach gdy zgromadzenie rozpoczynało swą działalność, chodziło w pierwszym rzędzie o to, aby kobiecie przywrócić poczucie jej godności osobistej, właściwie pojętej, poczucie człowieczeństwa. Następstwem tego jest właściwe ustawienie kobiety w ramach życia rodzinnego, gdyż rodzina jest podstawową komórką życia społecznego. Pierwszoplanowymi jej obowiązkami są jej obowiązki jako żony i matki. Marcelina Darowska, będąc sama zakonnicą, nie deprecjonowała roli kobiety zamężnej, jak to robiły niektóre kierunki ascetyczne, ale opierając się na doktrynie chrześcijańskiej, oceniała ją niezwykle wysoko. Zwłaszcza zaś podkreślała rolę matki jako pierwszej i naturalnej wychowawczyni swych dzieci. Dzieci nie stanowią jednak wyłącznej własności rodziców, ale są

przede wszystkim własnością Boga i społeczeństwa. Chcąc wychowanki przygotować do roli wychowawczej, jaką mają w przyszłości odegrać, wprowadziła do programu nauczania pedagogikę, a w starszych klasach praktykowane było na szeroką skalę opiekowanie się starszych uczennic — młodszymi. Uważała, że tak wychowanie domowe, jak społeczne — szkolne winno przygotowywać dzieci do życia odpowiedzialnego i samodzielnego.

Matka Darowska duży nacisk kładła na świadome wypełnianie zadania życiowego, które tak określa:

...„Zadanie — to wydzielona nam cząstka w sprawie Bożej na ziemi. Jest ono dla duszy każdej nie tylko indywidualne, ale ma w sobie stronę wiążącą z ogółem ludzkości, z całym światem. Nie tylko chodzi o osobiste dobro, ale i o was w stosunku do społeczeństwa: żebyście w nim nie były zerem, nie pasożytami, ale współpracownicami... Jako Polki mamy zadanie względem Kraju, wy powinnyście być początkiem nowego pokolenia... Trzeba żyć dla Boga, dla powstania Polski".

Powiązanie celu nadprzyrodzonego z patriotyzmem jest bardzo charakterystyczne dla systemu wychowawczego matki Darowskiej. Konsekwencją tego założenia była obrona wszystkiego co polskie przed zalewem cudzoziemszczyzny. W okresie, gdy rozpanoszyła się moda na wszystko co zagraniczne, kiedy to językiem salonowym był francuski lub angielski, niepokalanki jedne z pierwszych bardzo silnie podkreśliły znaczenie języka ojczystego oraz wychowywały w duchu przywiązania do polskich tradycji narodowych. Przy całej miłości do spraw ojczystych matka Darowska stanowczo przeciwstawiała się egzaltacji patriotycznej:... „chodziło o to, aby temu uczuciu prawdziwy nadać kierunek, przyzwyczajając młode serca, aby nie ograniczały się na wyobraźniowych uniesieniach, ale wytrwałym czynem i trzeźwą pracą stwierdzały na każdym kroku miłość Ojczyzny... na każdym bowiem ciąży część publicznej odpowiedzialności".

Wychowanie w zakładach kongregacji niepokalańskiej miało przygotować do spełnienia obowiązków obywatelskich. Samo pojęcie obowiązku pracy społecznej było w tym okresie nowatorskie, zwłaszcza w oddziaływaniu wychowawczym na warstwy „wyższe", które wszelką działalność tego typu traktowały jako filantropię.

*

O. Jacek Woroniecki OP w swym zbiorze studiów *U podstaw kultury katolickiej* (Poznań 1935) w artykule *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej* dał diagnozę słabości formacji

katolickich warstw oświeconych, ukazując ich historyczne podłoże. Mimo że książka wydana została w przeszło trzydzieści lat po śmierci Marceliny Darowskiej (umarła w 1911 r., a rozprawa, o której wyżej wspomniano, po raz pierwszy drukowana była w „Prądzie" w 1926 r.), diagnoza postawiona przez o. Woronieckiego jest tym aktualniejsza, im bardziej cofamy się ku początkowi wieku XX i schyłkowi XIX.

Jako pierwszą cechę charakterystyczną dla religijności inteligencji polskiej wymienia o. Woroniecki fideizm. W początkach wieku XIX był on niewątpliwie, zwłaszcza w Europie zachodniej, reakcją na racjonalizm okresu oświecenia. Na ziemie polskie dotarł on ze znacznym spóźnieniem, gdyż dopiero pod wpływem emigracji. Warunki polityczne i cała atmosfera psychiczna sprzyjały na wychodztwie rozwojowi doktryn irracjonalnych. U nas fideizm rozkwitł w pełni, gdy na Zachodzie pod wpływem Soboru Watykańskiego zaczął się przeżywać. Przyczyną podobnego zjawiska było nasze odcięcie od wpływów zewnętrznych w latach, jakie nastąpiły po upadku powstania styczniowego. Polski fideizm pogłębiony był niemal kompletną ignorancją w dziedzinach dotyczących zagadnień religijnych, zupełną nieznajomością podstaw rozumowych wiary. Była to więc bezmyślność w sprawach dotyczących religii podniesiona do godności zasady.

Obok fideizmu drugim czynnikiem, który spłycał polskie życie religijne, byl sentymentalizm, silnie u nas powiązany z tradycjami mesjanistycznymi; stanowił on nieodłączną podporę fideizmu. Sentymentalizm mógł być zwalczany jedynie przez wysuwanie na plan pierwszy woli i przez ześrodkowywanie wokół niej wszystkich wysiłków wychowawczych i samowychowawczych.

Trzecią wreszcie cechą, jaką wysuwał Woroniecki, był indywidualizm naszego życia religijnego. W tej dziedzinie punkt ciężkości przesunął się u nas na praktyki indywidualne; kult liturgiczny odsunięty został na plan drugi. Doszło do paradoksalnej sytuacji, że wierni nie rozumieli istotnej treści religijnych obrzędów, w których przez tradycyjne przywiązanie do wiary brali udział.

W programie odrodzenia życia religijnego matki Darowskiej, gdy uporamy się z jej zawiłym i bardzo jeszcze dziewiętnastowiecznym językiem, widzimy analogiczną ocenę sytuacji, dostrzegamy niezwykle trzeźwą diagnozę stanu religijności współczesnego jej społeczeństwa.

Co ważniejsza, była ona jedną z pierwszych osób, które podjęły się tej sytuacji przeciwdziałać przez danie młodemu pokoleniu kobiet polskich odpowiedniej formacji religijno-społecznej.

W dziedzinie walki z fideizmem matka Darowska bardzo mocno podkreśliła wychowawczą rolę wykształcenia religijnego. Chodziło tu nie tylko o danie koniecznej ilości wiadomości religijnych, podbudowanych zdrową doktryną filozoficzną, ale o konkretne powiązanie przekonań religijnych z życiem praktycznym. A więc nie uczuciowość, nie frazeologia, nie marzycielstwo religijne, ale położenie nacisku na wypełnianie obowiązku tak w życiu osobistym jak i społecznym, praktyczne kierowanie się zasadami Ewangelii. W tej dziedzinie przeciwstawiła się ona w równej mierze i polskiemu sentymentalizmowi oraz połączonemu z nim kwietyzmowi — wysuwając na plan pierwszy pierwiastek woli.

Zwalczając indywidualizm Marcelina w swym programie wychowawczym podkreśliła, że sprawy religijne są nieodłączne od pełnego zaangażowania w życie społeczne. Religia chrześcijańska według niej winna być nie tylko inspiratorką aktywności człowieka i wychodzenia jednostki naprzeciw potrzebom społeczności ludzkiej, ale powinna być organicznie związana właśnie z istnieniem tej społeczności chrześcijańskiej, ze współżyciem w jej ramach ludzi budujących wspólnie Królestwo Boże. W tejże społeczności mają przestać się liczyć wszelkie przesądy i uprzedzenia klasowe. Ludzie są po prostu pełnowartościowymi obywatelami Królestwa Bożego, niezależnie od ich pochodzenia społecznego. Więcej ma ich łączyć niż dzielić. Na każdym, niezależnie od jakichkolwiek względów, spoczywa ścisły obowiązek włączania się w dzieło tego wielkiego budownictwa. W tym wszystkim należy jednak unikać szumnych frazesów, ogromnych programów. Po prostu wypełniać obowiązek w miejscu, w jakim każdego Opatrzność postawiła, i mieć oczy szeroko otwarte na potrzeby innych.

Indywidualne podejście do każdego wychowanka, szerzej nawet, do każdego człowieka, nie ma w systemie matki Darowskiej nic wspólnego z podejściem „indywidualistycznym", chodzi o pełny rozwój człowieczeństwa, o rozwinięcie wszystkich cech dodatnich i wartości ludzkich, słowem o to, co współczesnym językiem nazywamy postulatami personalizmu, ściśle powiązanymi ze społeczną naturą jednostki ludzkiej. Najpierw więc należy wychować naturę ludzką a dopiero następnie budować na Łasce. W dziedzinie życia wewnętrznego Marcelina Darowska kładła ogromny nacisk na nawiązanie osobistego stosunku z Bogiem, ale ten stosunek miał mieścić się w nurcie życia kościelnego — w liturgii. Była jedną z pierwszych u nas propagatorek życia liturgicznego, ześrodkowanego wokół Mszy św. Udział we Mszy św. nie był dla niej tylko osobistym przeżyciem, ale ten udział winien był stworzyć silne poczucie wspólnoty wiernych.

Powyższe stwierdzenia końcowe prowadzą nas do wniosku, że przeszło przed pół wiekiem Marcelina Darowska zdawała sobie sprawę z niedostatków polskiej religijności, zwłaszcza jeśli chodzi o formację religijną warstw oświeconych, i starała się jej przeciwstawić formację bardziej nowoczesną i dynamiczną.

Matka Darowska, indywidualność przerastająca swoją epokę, spotykała się niejednokrotnie z ostrymi zarzutami, współcześnie zarzucano jej nieomal herezję a do dziś, niestety, mało jest znana polskiemu społeczeństwu. Nieodżałowaną stratą jest fakt, że jej poglądy są u nas tak mało rozpowszechnione. Szukamy często obcych wzorów, gdy ta kobieta w zaciszu życia klasztornego, przeżywając żywo polską rzeczywistość, wypracowała wskazania i wzory, które do dziś nie straciły aktualności.

Ewa Jabłońska-Deptuła

JACEK SUSUŁ

MYŚLI SPRZED PÓŁ WIEKU

Historyk badający wzrosty i upadki kultury umysłowej polskich katolików, jeśli natknie się kiedyś na numer „Znaku" (90, XII 1961), w którym siedmiu publicystów usiłowało scharakteryzować postawy religijne, żywotne *Anno Domini* 1961 — przeczytawszy owe wypowiedzi będzie dla nich szukał miejsca w o wiele większym obrazie naszej współczesności i w ciągu ewolucyjnym myśli katolickiej. Chcąc scharakteryzować i ocenić tę dyskusję nie uniknie porównań.

Przeszło pół wieku temu redagowany przez księży Jezuitów miesięcznik „Przegląd Powszechny" (wychodzący wtedy w Krakowie) rozpisał ankietę, której opublikowane plony miejscami przypominają głosy zamieszczone w „Znaku". Redakcja „Przeglądu" zwróciła się do szeregu intelektualistów a zwłaszcza publicystów katolickich z prośbą o wypowiedzi na temat bieżącej sytuacji i zadań katolicyzmu — ankieta ma więc raczej chrakter programowy, a nie analityczny, jak dyskusja Znakowa. Uczestnicy ankiety „Przeglądu" stanowią też znacznie szerszy krąg społeczny, reprezentowane są stanowiska bardzo różne, wśród nich i takie, z którymi Redakja „Przeglądu" z pewnością się nie solidaryzowała. Wszystkie jednak mieszczą się w ramach najszerzej pojętej opinii katolickiej owych czasów i z tej choćby racji dobrze się stało, że utrwalono je w druku. Jest to materiał ogromnie interesujący i jak najbardziej zasługuje na naukowe opracowanie. Nie podejmujemy się tutaj tego zadania — chcemy tylko przypomnieć o istnieniu tej ankiety, a także zanotować własne wrażenia z lektury, nie wolne od uproszczeń i świadomego nastawienia publicystycznego.

Zanim przejdziemy do omówienia meritum ankiety, kilka danych opisowych: materiały opublikowane liczą aż 547 stron druku łącznie z odredakcyjnym podsumowaniem, zaledwie trzydziestostronicowym. Ilość wypowiedzi — 84, w tym 76 wypowiedzi pochodzących od poszczególnych osób, podczas gdy reszta to opinie i deklaracje

zbiorowe katolickich zrzeszeń i instytucji (m. in. głos redakcji warszawskiego czasopisma „Prąd"). W ankiecie zaznacza się zdecydowana przewaga głosów ludzi świeckich. Wypowiedzi nadesłanych przez przedstawicieli duchowieństwa znajdujemy zaledwie 19, wśród nich artykuły arcybiskupów Floriana Stablewskiego, Józefa Teodorowicza i Józefa Bilczewskiego oraz biskupa Józefa Sebastiana Pelczara. Splendor tych nazwisk nie zdołał przesłonić liczebnego (i niestety merytorycznego) ubóstwa głosów duchownych „szeregowych". Jeśli idzie o świeckich, to zaznacza się przeważający udział ówczesnej czołówki inteligenckiej ze wszystkich trzech zaborów. Roi się od tytułów doktorskich, a wśród osób z doktoratami występuje wielu profesorów uniwersytetu. Gdy zaś przed imieniem i nazwiskiem brakuje owego niemal obowiązkowego podówczas „dr" lub „prof. dr" — równowagę dla tych akcesoriów stanowi ciężar takich nazwisk, jak Henryk Sienkiewicz, Julian Klaczko, Jacek Malczewski czy Władysław Żeleński.

*

Już do meritum należy data ogłoszenia ankiety: 20 października roku 1905. Można bowiem przypuszczać, że ankieta rozesłana kilka lat wcześniej — o ile by do jej ogłoszenia w ogóle doszło — nie sformułowałaby zasadniczego pytania w sposób aż tak przejrzysty. Brzmi ono: „Jakie są szczególniejsze zadania, które katolicyzm u nas w Polsce ma dzisiaj do spełnienia"? Nietrudno stąd wyczytać nastawienie praktyczne, na działanie, a domyślić się można również łatwo, że w intencjach ogłaszającej ankietę redakcji było poszukiwanie bliżej określonych form działania. Potwierdza to posłowie, zresztą poszczególne odpowiedzi zmierzają wyraźnie w tym właśnie kierunku. Lektura owych 84 głosów — miejscami pasjonująca — pozwala wskazać na cztery główne determinanty wyrażanych poglądów.

Determinanta pierwsza (kolejno, nie hierarchicznie): świadomość istnienia katolickiej myśli i pracy społecznej oraz roli, jaką w ich rozbudzeniu odegrała encyklika Leona XIII, *Rerum novarum*, z roku 1891.

Determinanta druga: świadomość istnienia i postępów socjalizmu — nie koniecznie tylko w wydaniu marksowskim — jako teorii i praktyki działania politycznego i społecznego.

Determinanta trzecia (poniekąd sprawcza dla ujawnienia się dwu poprzednich): wydarzenia rewolucyjne roku 1905.

Oczywiście, trzy wymienione determinanty występują w ścisłym ze sobą powiązaniu i współzależności. Dla przytłaczającego

mnóstwa wypowiedzi wytyczają one krańcową linię horyzontu myślowego, stanowiąc też często właściwą i jedyną treść, owo „wszystko", co uczestnik ankiety ma do powiedzenia. Bliższe przyjrzenie się szczegółowej problematyce wypowiedzi pozwoliłoby się zorientować, o ile tak zakreślony horyzont może być szeroki, rzecz jasna: względnie szeroki. Współczesny czytelnik wyraziłby raczej powątpiewanie.

Pozostaje jeszcze determinanta czwarta, wyróżniająca się tym, że nie wykazuje niewolniczej zależności od wymienionych poprzednio. Można by ją scharakteryzować jako przejaw autentycznego myślenia krytycznego, prawdziwej twórczości umysłowej, wyzwolonej od zbyt bezpośrednich nacisków rzeczywistości bieżącej i od aktualnie obowiązujących schematów jej interpretowania. Niejedna z tego rodzaju wypowiedzi rzuca pomost ku żywej problematyce dzisiejszych dyskusji o katolicyzmie.

*

Znaczna większość tekstów ankietowych, będąc odpowiedzią na zadane pytanie, zawiera wyłącznie obrachunek z tamtą współczesnością, z tamtymi aktualiami. Rok 1905 unaocznił na miarę podówczas niespotykaną siły i dalsze możliwości rozwojowe socjalizmu, a fakt ten nie mógł nie oddziałać na kształtowanie się zbiorowej samowiedzy również wśród społeczności katolickiej. Inna rzecz, że poszukujące dociekania dużej części uczestników ankiety zmierzały na ogół w kierunku akurat odwrotnym w stosunku do dążeń naszej współczesności — bo ku gettu i mentalności getta. I dlatego dziś byłoby rzeczą łatwą wytoczyć pod adresem wielu autorów wypowiedzi zarzut umysłowego lenistwa i nieodłącznej od niego pychy. Można by zresztą postawić i dalej idące zarzuty, jak mijanie się z samą istotą chrześcijaństwa w dziedzinie problematyki społecznej i narodowościowej. Nie można jednak zapominać o różnicy perspektyw, którą powiększa upływający czas — na naszą korzyść.

Ludzie tamtego czasu, jeśli usiłowali na płaszczyźnie intelektualnej dokonać konfrontacji sił katolicyzmu i laicyzmu (w różnych wydaniach) — byli w oczach opinii poniekąd odkrywcami nowych lądów i wyzwolicielami demonów, którym zresztą sami ulegali. Do takich demonów pierwszej rangi należy w ankiecie przede wszystkim „kwestia socjalna". Czytając teksty można sobie łatwo wyobrazić, że w pewnych środowiskach wystarczało podówczas wymówienie tych dwu magicznych słów, by wydać się „mądrym"

i sprawić oszołamiające wrażenie. Poza tym widzi się w niektórych wypowiedziach, do jakiego stopnia można się było posługiwać demonizmem „kwestji socjalnej", wzbogacając o kokieteryjny ton gładką igraszkę intelektu lub wprzęgając tego demona w uprawę dość topornej demagogii. Ale są to wszystko rzeczy, które z pewną dozą pobłażliwości można traktować jako przeżytkową „poczciwość", relikt określonej obyczajowości. Ankieta ujawnia sprawy daleko poważniejsze.

Przede wszystkim lekceważenie teorii. Zamiast bowiem konfrontowania i przeciwstawiania teoretycznych racji, wielu uczestników ankiety zademonstrowało raczej werbalny ekwiwalent dość „nagiego" temperamentu. W wielkim, choć nie bezzasadnym uproszczeniu rzecz wyglądała tak: wystarczyło użyć z jednej strony słów „socjalizm", „socjalista", „bezbożnik", „rewolucjonista", „anarchista", „liberał", „nihilista", „radykał", „mason", „emancypantka", z drugiej strony słów „katolicyzm", „katolik", „Ewangelia", „miłość bliźniego", „Leon XIII", „Rerum novarum" — by wszystko okazało się jasne, a wyższość własnych „racji" wykazana bez reszty. Nie wdając się już w mierzenie temperatur, w jakich słowa te padały, trzeba stwierdzić, że żonglowanie nazwami nie mogło starczyć za argumentację. Rezygnacja z teorii — gdy na ten bezteoretyczny nurt ankiety patrzy się dziś — była pierwszym krokiem w kierunku getta.

Trzeba jednak podkreślić, że nie wszystkie wypowiedzi mają ten charakter. Są i takie, które wprost lub przynajmniej pośrednio zmierzają właśnie ku przełamaniu tej gettowej mentalności, ku zmianie sytuacji, która sprzyjała jej rozwojowi.

*

Szereg odpowiadających słusznie chwali Redakcję „Przeglądu Powszechnego" za jej inicjatywę, ważną i nowatorską. Ogłoszenie tej ankiety właśnie wtedy było realizacją bardzo żywego zamówienia społecznego: zaistniały przecież — po raz pierwszy od dłuższego czasu — warunki, w których można było szerzej rozwinąć skrzydła, zacząć działać lub wyjść z działaniem na bardziej rozległe, ogólnonarodowe pole. Formułując pytanie ankiety Redakcja użyła słów precyzujących jasno cel imprezy: „zadania"..., „do spełnienia"..., „dzisiaj". Biorąc pod uwagę wyeksponowanie słowa „dzisiaj" i jego aktualną wtedy wymowę można zrozumieć teoretyczy niedowład odpowiedzi i w ogóle oddalenie od rozważań teoretycznych. Sytuacja nakazywała myśleć kategoriami życiowej

praktyki. Zrozumiała jest niecierpliwość, z jaką oczekiwało się gotowych rozwiązań i z jaką stawiało się postulaty.

Niestety jednak, strona „praktyczna" większości wypowiedzi ankietowych przedstawia się mało ciekawie. Ogólny postulat działania, nawet działania za wszelką cenę, nie ma odpowiedniego pokrycia, którego mogłaby dostarczyć jakaś bardziej gruntowna i możliwie pełna znajomość sytuacji katolicyzmu w ówczesnej Polsce, przede wszystkim znajomość jego sytuacji duchowej. Jeśli cokolwiek w tej materii było znane i znalazło wyraźny oddźwięk w tekstach — to przede wszystkim zagrożenie stanu posiadania, rozumianego bardziej ilościowo niż jakościowo. A zagrożenie z natury rzeczy skłania do pospiesznego mobilizowania środków zaradczych. Ankieta wykazuje w tym zakresie wielką, nawet nadmierną aktywność, tylko bez jednego istotnego zabiegu umysłowego: bez docieczenia czy środek ma szanse osiągnięcia celu, czy jest na miarę celu i czy jest godny celu.

Ankieta obliczona na praktyczność i nawet tak zrozumiana wykazuje zastraszającą nikłość wysiłku analitycznego, a gotowych elementów analizy jest w niej niewiele, nie mówiąc już o tym, że badanie stanu katolicyzmu nie wystąpiło nawet jako postulat na najbliższą przyszłość. (Z drugiej strony pamiętać trzeba jak bardzo prekursorski byłby w owym czasie taki postulat — bujny rozwój nauk społecznych, w tym socjologii religii, to osiągnięcie lat późniejszych). Stąd też obraz wewnętrznej sytuacji katolicyzmu, jakim dysponowała większość uczestników ankiety, w świetle tekstów okazuje się mętny i pełen sprzeczności, nawet biorąc pod uwagę bardzo wówczas wyraźne różnice między regionami.

Niechęć do twórczego myślenia i niedowład sondażu społeczności katolickiej ograniczyły znacznie „teren" i nadwątliły jakość wielu wypowiedzi. Zaznacza się to szczególnie w poszukiwaniu programu politycznego — o dyskusji w „Przeglądzie Powszechnym" można bowiem mówić jako o jednym z ważniejszych etapów w formowaniu się polskiej demokracji chrześcijańskiej. Zresztą postulat utworzenia stronnictwa, partii, powtarza się w wypowiedziach dość często. Dziś można dopowiedzieć: „bo i o czym mogli oni wtedy mówić?"

*

W niniejszym numerze „Znaku" publikujemy fragmenty wypowiedzi z ankiety „Przeglądu". Nie dają one przekroju całości, lecz, z różnych względów, mogą, jak przypuszczamy, zainteresować dzisiejszego czytelnika. Niektóre z nich odbiegają wyraźnie od po-

danej wyżej charakterystyki ogólnej — imponują dalekowzrocznością i śmiałością oceny, wychodzącą poza tak różną od dzisiejszej sytuację. Znajdujemy w nich rzeczy bliskie nam i zrozumiałe mimo staroświeckiej formy wyrazu: jak na przykład poczucie, że odpowiedzialność za Kościół nie jest wyłączną domeną duchowieństwa, że właśnie ludzie świeccy mogą i muszą troszczyć się o realizację Ewangelii w życiu indywidualnym i społecznym, że sami mają szukać kształtu tej realizacji, a nie tylko stosować się do ustalonych na zawsze nakazów i zakazów.

Drugi ważny motyw to zrozumienie potrzeby dyskusji w Kościele: dyskusji w której wzięliby udział także ludzie świeccy, wnosząc swój wkład inicjatywy i doświadczenia. W niektórych wypowiedziach można też zauważyć stopniowe przezwyciężanie negatywnego czy nietolerancyjnego stosunku do krytyki Kościoła przeprowadzonej z innych, obcych pozycji ideowych. Zaczyna się — już wtedy — widzieć możliwość pozytywnego dialogu, a nawet jego dalekie perspektywy: że dialog ze stojącymi z zewnątrz będzie kiedyś jedną z podstawowych form apostolstwa, do których świat dorasta.

Interesujący jest też problem klerykalizmu. Uwagi na ten temat, jakie znajdujemy w ankiecie „Przeglądu", przywodzą na pamięć inną ankietę dzisiejszą, a mianowicie ankietę Soborową „Tygodnika Powszechnego", którą omawialiśmy w poprzednim numerze „Znaku". W obu wypadkach widzimy u świeckich pewien resentyment w stosunku do kleru, skierowany w zasadzie przeciw tendencjom teokratycznym — a jednocześnie żywe pragnienie współpracy i wzajemnego zbliżenia, głęboki w istocie szacunek dla funkcji kapłańskich i duszpasterskich.

Jednakże A. D. 1905—6 zbliżenie między duchownymi a świeckimi widziano raczej w kategoriach „uspołecznienia kleru", pojętego w dużej mierze jako sprawowanie określonych obowiązków społecznych (zwłaszcza na wsi), patriotycznych i obywatelskich, a nawet jako udział w życiu politycznym. Dziś chodzi bardziej o kontakty w życiu osobistym, o wymianę doświadczeń, o współdziałanie w poszukiwaniach myślowych i w realizacjach praktycznych.

Czytając materiały sprzed lat pięćdziesięciu widzimy, że ten okres czasu to dużo a zarazem i niewiele: istnieje jakaś ciągłość problematyki, chociaż tło i warunki, w jakich my tę problematykę przeżywamy, są tak różne.

Jacek Susuł

Z ANKIETY „PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO" rok 1906

[...] Dziś z głosów pozakatolickiego areopagu ludzi myślących w kulturalnej społeczności międzynarodowej, dziś z pióra krytyków płynie pobłażliwa w swym lekceważeniu ironia. Słyszymy łagodne i pogardliwe twierdzenia, że Kościół spełnił już swoje zadanie, że się przeżył, bo już duch świata postępuje prędzej od niego.

Udzielmy na chwilę głosu owym krytykom z zewnątrz. Zastanówmy się nad nimi swobodnie i bez fałszywego przestrachu, zanim stawimy własne twierdzenia. Czytelnik zaś katolicki niech wybaczy nam, że wpierw obcymi oczyma spoglądać będziemy na własne sprawy.

Mówią nam te głosy z zewnątrz — wasza organizacja jest jeszcze potężna, bo szeregi liczne, a spójnie dowództwa wiekowe. Ale patrzcie na te szeregi, czy to kwiat ludzi rozumnych, rozumujących, pchających świat naprzód? I patrzcie na to dowództwo, czyż ono przynajmniej jest pochodnią ludzkości, która oświeca tajemną drogę dni przyszłych. Nie, te szeregi to rzesza ogromna ludu poczciwego, który nie dorósł do samoistnego rozumowania, trzyma się antropomorficznej, obrazowej religii, bo ona odpowiada jego poziomowi umysłowemu.

I dobrze, że się jej trzyma, jako organizacji duchowej, której mu wyższa świadomość wewnętrzna nie potrafi jeszcze zastąpić. Ale na jak długo ta organizacja mu wystarczy? Cóż będzie, gdy nie wystarczy, gdy z religii zabobonnej, na zewnętrznych praktykach i obrzędach bez końca polegającej, a równającej go pobożnym czcicielom Cerery lub Merkurego, przebudzi się do świadomości, że dotąd żył duchowo pozorami i formą, a skruszywszy stare, nowych bogów nie ujrzy przed sobą.

Co pocznie wtedy ta kilkasetmilionowa rzesza dusz prostych? O ileż niższym, smutniejszym będzie jej położenie od tych rzesz innych świata chrześcijańskiego, także prostych, ale które od wie-

ków już zostały wychowane, nie przez katolicyzm, lecz inne, mniej potężne, ale za to mniej absolutne, mniej niweczące samowiedzę duchową organizacje, wychowane do samoistności moralnej, do pełnoletności w kroczeniu na drogach rozwoju. [...]

A oprócz tych rzesz prostych, dotąd wam jako tako oddanych, cóż macie jeszcze? Dwie warstwy. Jedną złożoną z burżuazji duchowej, ludzi z t. zw. warstw wyższych, na punkcie religii jeszcze ciemniejszych, dzielących się na upośledzonych umysłowo dewotów i dewotki, uprawiających najzupełniej fetyszyzm formy, i na t. zw. katolików światowych, którzy świadomie również tylko zewnętrzne formy religii zachowują: chodzą w niedzielę na mszę i poszczą w piątek, szczególnie, gdy ludzie na nich patrzą, ale przy tym żyją jak bezwyznaniowcy, a raczej gorzej, jak ludzie bez moralności rodzinnej i społecznej. Ta cała kategoria, to najsmutniejszy objaw upadku i czczości waszych teorii. To ludzie, którzy nawet nie posiadają prostej, pogańskiej wiary chłopa.

I wreszcie, na końcu, trzecia kategoria, dowódców, władz kościelnych, księży, zakonów, wybitnych katolików świeckich. To wasza gwardia, to to, co macie najlepszego, to głowa waszej organizacji. A patrząc na nią, stwierdzić można najlepiej, jak przeżytym jest wasz Kościół. Te wasze świeczniki, to często łojowe świeczki, które wypalają się już ostatecznie. To nie duchy stojące na czele ruchu umysłowego w świecie, to nie pracownicy w kuźni, w której kują się idee ożywcze. To mandaryni chińscy, którzy sztukami i sztuczkami próbują utrzymać to, co prędzej czy później musi się rozlecieć. Duch życia, duch Chrystusowy, zapału, miłości i ofiary nie kwitnie wśród wielu, a czego sami nie mają, tego nie mogą też dać innym, rzeszy sobie podległej.

Ewangelię czyta się od niechcenia w kościołach, ale jej istota nie żyje już w Kościele. [...]

Takim jest wstęp zwyczajny do owych krytyk, zmienny w swych szczegółach, stosownie do zdarzeń chwili, ale niewiele zmienny co do swej myśli przewodniej. Preludia te właściwych i głównych zarzutów rozbrzmiewają ze szpalt gazet, z felietonów, z poetycznych utworów, z katedr profesorskich Berlina, Rzymu lub Paryża, z rozpraw filozofów bieżącej epoki, jednym słowem ze źródeł rozmaitych, zawsze w jednym ogólnym płynących kierunku, po części antykatolickich, po części zaś tylko akatolickich. Echa ich odzywały się także w naszej ojczyźnie. [...] Zwracają się do nas z powagą bezstronnego myślicielstwa *ex cathedra*, sądząc i potępiając. Oto zatem własnymi dalej przemawiają do nas słowy.

Ruch naukowy — powiadają — ogólno umysłowy, to dopiero prawdziwe pole upadku katolicyzmu. Jakże na nim wygląda akcja

Kościoła. Porównajmy sumę dorobku kół umysłowych spoza obrębu wiernej rzeszy Kościoła z ogółem tego dorobku, który ludzkości dają czynniki katolickie. Wszędzie cofanie się, pozostawanie w tyle i to nie od dziś, lecz od dawna. Filozofia, nauki społeczne, a nawet to, co wkracza na specjalnie kościelny teren, egzegeza, badania tekstów, wydawnictwa na polu literatury starochrześcijańskiej, wszystko to stanowi pole, na którym bezustannie świat pozakatolicki wyprzedza świat katolicki. [...]

Rozwój myśli ludzkiej, pojęć religijnych w ogólnym tego słowa znaczeniu, postępuje swoją drogą, a Kościół nie mogąc nadążyć, woła, gdy dana myśl go już minęła i wyprzedziła, od czasu do czasu swoje *placet* albo swoje *veto*. Ale jedno i drugie po czasie. [...]

Najdrastyczniej, najuchwytniej — tak brzmi dalej zarzut — stwierdzić to można na polu ewolucji społecznej. Nowożytne jej dzieje ukazują nam cały szereg czynników, które w ścieraniu się bezustannym wytwarzają nowe formy, wypracowują nowe ustroje. [...]

Gdzież w tym wszystkim inicjatywa katolicka, jakąż rola Kościoła? Odpowiedź brzmieć musi, że inicjatywy ze strony katolickiej nie ma prawie żadnej, a rola Kościoła ogranicza się do spóźnionych występów, którymi ulega natarczywości ducha wieku i liczy się z jego zdobyczami, a zatem zdobyczami cudzymi, nie swoimi

Jakże dawnymi są czasy, — tak z tęsknotą rozumują niektórzy, — gdy wobec walącego się gmachu rzymskiego imperium, wobec pozornego końca ludzkiej kultury z kończącą się cywilizacją starożytną, wobec rozpaczy i bezgłowia, ogarniającego ludzi myślących, święty Augustyn, mocą Bożego natchnienia i potęgą geniuszu wywołał przed zdumionymi oczami zwątpiałych, w swojej *Civitas Dei,* wspaniały obraz nowego porządku rzeczy, nowego imperium duchowego... [...]

Wtedy Kościół odgrywał rolę pochodni świata, wtedy stał na czele kultury i przeobrażania się myśli. Lecz jakże dawnymi są te czasy, jakże teraźniejszość do nich niepodobna. [...]

I tu już zwolennicy tego poglądu roztaczają coraz smutniejsze obrazy. W tym gmachu ogromnym cisza coraz większa, brak życia coraz zupełniejszy. Niektóre jego skrzydła już w gruzach, lub zamieszkałe przez obcych, którzy je objęli w swe posiadanie i w nich gospodarują, krzewią się i rosną. A w tych komnatach, które jeszcze należą do dawnych władców, i których jeszcze wiele, bardzo wiele, z hieratyczną sztywnością rządzi rutyna. Zamykane są starannie okna i drzwi, by przypadkiem nie weszło przez nie trochę świeżego powietrza. Nakazane mieszkańcom mówienie i my-

ślenie według przestarzałych formułek, poza tym zaś milczenie absolutne, grobowe milczenie.

Ci zaś, w których tli się iskra wewnętrzna, którzy słyszą dobijanie się wroga z zewnątrz i pragnęliby pobudzić do życia wewnętrzną' załogę, nieliczni są i słabi. Sami zarażeni są duchem apatii i martwoty swego środowiska, a przerażeni strasznym rygorem klątw i ostracyzmu, grożącego umysłom niezależnym. Karność, potrzebna w swej zasadzie i uprawniona w Kościele, głoszącym swą nieomylność, staje się narzędziem niebezpiecznym, gdy przechodzi w służbę bojaźliwości umysłowej i cenzury ducha, małostkowej i zresztą bezskutecznej, a najszkodliwszej tym, którzy ją wydają.

Bo czego nie wolno poruszać wewnątrz gmachu, to z najzupełniejszą swobodą poruszanym bywa na zewnątrz, z tą tylko różnicą, że zabarwione nieraz bardzo wobec katolicyzmu nieżyczliwie, a w każdym razie oparte na podstawach mu obcych, gdy przeciwnie autokrytyka w samym łonie społeczności katolickiej wychodzić musi z założenia katolickiego, być głosem swoim, życzliwym i kochającym, pragnącym nie burzyć, lecz rozwijać, nie gasić lecz zagrzewać.

I dalszy wniosek tych głosów sceptycyzmu wobec działalności Kościoła jest zawsze ten. Nie dopuszczacie krytyki z wewnątrz, a bronicie się zacięcie przed brutalnym prześladowaniem z zewnątrz, lub biadacie nad nim głośno, gdy zmuszani jesteście mu ulegać. Nie rozumiecie, że owa krytyka z wewnątrz, to największy, najlepszy wasz przyjaciel, a napaści zmuszają was do, narzuconej wprawdzie i dlatego niedostatecznej, lecz zawsze zbawiennej, baczności i budzą ducha religijnego w waszej społeczności, o ile w niej resztki prawdziwego poczucia katolickiego jeszcze istnieją. Za to zamykacie oczy na niebezpieczeństwo prawdziwe, na straszliwego wroga wewnętrzengo, na raka formalizmu i rutyny, który toczy wasz organizm, zabija samą jego istotę.

Typowy przykład Francji wykazuje dowodnie, że stokroć groźniejszym wrogiem od bloc'u masońskiego, który wyłamuje drzwi klasztorów, jest ustrój francuskiej społeczności katolickiej, która prócz paru czczych i teatralnych manifestacji, na korzyść wypędzonych zakonników, okazała, że w gruncie rzeczy jest jej ta sprawa w wysokim stopniu obojętna. Nauczyliście waszą społeczność kultu dla formy i ona w chwili niebezpieczeństwa służy wam też formą. *Decorum* zostało zachowane, gazety katolickie równolegle z uczciwymi gazetami niekatolickimi napisały kilka artykułów, leaderowie stronnictwa katolickiego wygłosili kilka mów dość

szumnych, w niektórych miejscowościach urządzono nawet okazałe manifestacje pod bramą klasztorną. Ale, gdy pozory zostały zachowane, godność uratowana, odwrócili się wszyscy od sprawy, która zaczynała już być nudną i powrócili do domu, gdzie ich zajmuje tyle rzeczy stokroć ważniejszych.

Niechby kto przypuścił szturm do kwestii posiadania, niechby kandydat poselski w programie swoim zamieścił kwestię zamiany renty francuskiej na własność narodową, a widzielibyśmy tych samych ospałych katolików ogarniętych najwspanialszym zapałem. Wtedy nie ograniczyliby się na formie, na czczych i ostatecznie śmiesznych w swej bezowocności demonstracjach i protestach, ale dbaliby o rzecz, o istotę, o zorganizowanie obrony praktycznej i trwałej. Lecz gdzie chodzi o sprawę Kościoła, tam prócz formy, nie są zdolnymi dać niczego.

Chodzą do Kościoła z grubymi książkami do nabożeństwa, płacą papieżowi świętopietrza pewną ilość milionów franków, którą obecnie zmniejszają o tyle, o ile będą narażeni na płacenie pensji swoim księżom po zniesieniu konkordatu. Panuje bowiem system w formie i w zmaterializowanej religii rachunkowość prowadzona jest dokładnie. Wysyłają deputacje do Rzymu, którym panny z rodzin katolickich dają na drogę ładne szarfy z haftowanymi godłami. Fabryki obrazów nabożnych i rozmaitych dewocjonaliów sprzedają ich ogromne ilości, nagrodzone przy tym przez niebo odpowiednim procentem zysku. Dziewczynki w pensjonatach śpiewają hymny ładnie ułożone i grają komedyjki, w których zwycięża wiara, a pogrążona jest herezja.

Ale poza tym całym rozkwitem i wybujałością formy nie ma treści, katolicyzm francuski nie posiada już czarodziejskiego talizmanu prawdy, która zwycięża, porywa, zapala i tworzy.

Ten drastyczny zaś przykład zmaterializowania religii, który nam daje czterdziestomilionowe społeczeństwo francuskie, w rozmaitym stopniowaniu odnajdujemy także w innych społeczeństwach katolickich. Wszędzie brak żywego ducha, wszędzie kult przesadny dla formy, czynienie z niej treści i nieodzowny stąd upadek katolickiej idei. Patrzmy na ogół narodów katolickich w świecie. Czyż w nich widać owoce pierwiastku wyższego od innych, czyż idea katolicka, w którą się u nas przyobleka poczucie religijne, sprawia, że te kraje pod względem społecznym i moralnym stoją wyżej od krajów niekatolickich. Czyż wiekowe w nich istnienie całego władztwa katolickiego, całych pokoleń księży i dewotów świeckich, wytworzyło w tych społeczeństwach ustrój zdrowszy, niż w innych. Czyż królestwa Bożego są te kraje bliższe, czyż mniej w nich zbrodni, mniej zawiści, a więcej miłości bliź-

niego, większa naprawa życia indywidualnego i krzywd społecznych?

Jak na podobne pytanie, dotyczące wytworów życia umysłowego i zdobyczy myśli, tak i w tym wypadku na polu zastosowania ich w praktyce, odpowiedź musi nastąpić ujemna. Człowiek, w którym ciało zyskuje przewagę, staje się mniej wartościowym. Tak i religia, gdy forma staje się jej podstawą i główną podporą, słabnie i traci na żywotności. Ducha więc waszego reformujcie przede wszystkim, nawiążcie znowu przerywającą się nić dawnej treści, wspomnijcie na początki, z których wyrósł wasz Kościół, na rozwój jego duchowy w czasach, gdy duch jego się jeszcze rozwijał.

Nie zapominajcie, że prawda sama w sobie niezmienna i nieskończona, stopniowo tylko przenika ducha ludzkiego i objawia mu się bezustannie w ciągłym rozwoju swego zastosowania. Chciejcie o tym pamiętać... [...]

Nie bójcie się tych, którzy was chcą kamienować. Oni to właśnie jedyni, którzy wam dają jeszcze świadectwo życia. Bo nie kamienuje się umarłych. Ale z drżeniem słuchajcie przestróg tych, którzy wam zarzucają nie to, że jesteście katolikami, ale to, że jesteście nimi za mało i za mało chrześcijanami. Zaszczytem dla idei katolickiej jest fanatyczny jej prześladowca, ale smutne jej daje świadectwo większy postęp duchowy u obcych.

Nie puszczajcie mimo uszu uwag tych umysłów, które uznając wasz upadek i powodzenie innych, ubolewają nad brakiem waszego głosu w dyskusji światowej na polu religii, którzy odczuwają, że w tym akordzie różnych tonów brak katolickiego, i że ten brak stanowi szkodę, nie tylko dla was samych, ale dla ogółu ludzkiego. A prócz tego, gdy w domu własnym rozwiążecie języki i utrzymując przyrodzoną w katolicyzmie karność, zniesiecie gniotący absolutyzm rutyny, usłyszycie może głosy jeszcze inne, z własnego obozu, dotąd nie śmiejące się odezwać, a te z głębi serca kochającego stawią przed waszymi oczyma zarzuty jeszcze cięższe, niż to wszystko, co wam powiedzieli ludzie obcy.

Ci swoi, ci wierni, powiedzą wam, że absenteizm katolicyzmu na polu ewolucji myśli ludzkiej jest grzechem przeciw Duchowi świętemu największym, najcięższym, jaki zbiorowo na świecie może być spełnionym, bo oni wierzą, że idea katolicka jest przeznaczoną nie tylko do współdziałania z innymi czynnikami i siłami duchowymi w świecie, ale do kroczenia w najpierwszym szeregu... [...] Krytyki takie, bardzo rozgłośne za granicą, w Polsce częściej spotkać można w słowie, niż w druku. Kwitną one w pogadankach prywatnych i tą drogą szerzą się coraz dalej, wyła-

niając się w naszym kraju niechętnie na otwartą arenę dyskusji publicznej... [...]

Cicha i wytworna krytyka tych, których bluźnierstwa przejmują boleścią, a którzy współwinę w ich powstaniu i sile upatrują w brakach i niedostatkach ze strony katolickiej, ta krytyka trzyma się z dala od wrzawy wojennej. Ją razi ta walka, w której z obu stron ostrość tonu i stanowczość środków zastosowana być musi do poziomu sporu, sporu mniej o ideę, niż raczej o władzę, o panowanie. [...]

Ci, którzy stoją opodal od walki i przypatrują się jej tak często dla katolicyzmu smutnym wynikom, wzrostowi bezustannemu szkodliwych prądów w naszym kraju, ci stanowią ów chór wątpiących. I wśród nich właśnie obok skarg słusznych ujawnia się nazbyt często brak wiary żywej w żywotność sprawy, nad której klęskami ubolewają. A gdy na swoje prywatnie wygłaszane żale usłyszą zachętę, by owszem wystąpili z nimi przed forum powag katolickich, które z pewnością wysłucha ich wywodów i zastanowi się nad zdaniami, pochodzącymi z umysłów poważnych i szczerych, wtedy niemal zawsze następuje odpowiedź, że nie warto, że każda krytyka spraw katolickich przyjmowaną bywa w szeregach kościelnych źle, z nieufnością i niechętnie, a narażoną jest na apodyktyczne podporządkowanie pod kategorię występów wrogich Kościołowi.

Jedną z podstaw tego sceptycyzmu jest właśnie przekonanie i twierdzenie, że dyskusja w ramach katolicyzmu jest w ogóle z góry skrępowaną i utrudnioną. A że tych głosów wcale nie niechętnych, ale zniechęconych jest dużo, że odzywają się one ze strony czynników, które, wprowadzone w czynne szeregi katolickie i pozbawione swego sceptycyzmu, mogłyby sprawie Kościoła poważne oddawać usługi, przeto z radością powitać należy każdą okoliczność zaprzeczającą ich brakowi otuchy, udowadniającą im, że choć nieraz w praktyce zainteresowanie się ze strony katolickiej ewolucją myśli ludzkiej, dyskusja na ten temat i badanie dróg przyszłości bywa zaniedbywane, to jednak bynajmniej nie jest ogólnie zaniechane, a w zasadzie owszem uprawnione i pożądane.

Jedną z takich okoliczności jest ankieta nad postulatami sprawy katolickiej. Nie wątpimy, bo dowodnie wiemy z kilku stron, że rozpisanie jej właśnie wśród owych zwątpiałych wywarło wrażenie [...]

Główną i podstawową różnicą krytyki ściśle katolickiej od krytyki innej będzie zawsze tło, na którym z natury rzeczy tak nadzieje jak postulaty, jak obawy katolickie muszą się ujawniać. [...]

Wierzymy, że Kościół, to nie tylko związek społeczny, pracujący nad uszczęśliwianiem ludzkości w obrębie ogólnoświatowej ewolucji, ale także i przede wszystkim, że w nim żyje i działa istotnie i nierozdzielnie z nim złączony Boski pierwiastek sprawiając, iż mimo wszelkich ułomności ludzkiego organizmu, który on ożywia, organizmu tego celowość ostateczna jest z konieczności Boska. Z tego wynika, że obawy i krytyki katolickie o życiu Kościoła odnosić się mogą tylko do przejawów częściowych tego życia, nigdy zaś do jego istoty i zasadniczego kierunku, a tak samo nie do jego trwałości i ostatecznych wyników. [...]

Ale zaznaczywszy te podstawowe różnice pomiędzy ściśle katolickimi a postronnymi, choćby życzliwymi, zapatrywaniami na żywotność Kościoła, przyznajemy krytyce z zewnątrz prawo do tego, by była bacznie uwzględnioną z naszej strony w swoim pesymizmie co do objawów czasowej działalności katolicyzmu na polu umysłowo-społecznym, a tak samo na polu wyrabiania się indywidualnego. W tej mierze, choć nieraz pesymizm jej także uznamy jako przesadny, przyznamy jej jednak chętnie wielostronną słuszność, a stwierdzimy równocześnie, że równolegle z nią postępuje autokrytyka katolicka, bynajmniej nie tak skrępowana i nie tak ospała, jak zdawaćby się mogło patrzącym z zewnątrz. [...]

A gdy zapytamy dlaczego, mimo nawet dobrej woli patrzącego, nieraz tak fałszywą jest jego ocena, winę musimy tu przypisać brakowi rozróżniania enuncjacji katolickich według ich obowiązującej dla katolików wartości i ważności. Każdy objaw ciasnoty umysłowej ze strony poszczególnych członków Kościoła uważany bywa jako występ zasadniczy Kościoła samego. A przecież właśnie w Kościele katolickim, posiadającym wszystkim wiadome władztwo ustawodawcze, w daleko mniejszym stopniu, niż we wszystkich innych społecznościach chrześcijańskich, wolno identyfikować zdanie lub czyn poszczególnego członka z ideą i duchem całości. [...]

Tryumfującym, powszechnym, nie tylko w swoim założeniu ale także w swym panowaniu, będzie Kościół, według własnego dogmatu, dopiero w przyszłości. Od początku zaś swego istnienia aż do chwili obecnej i w dniach następnych, których długość nam jest zakryta, nazywa sam siebie Kościołem wojującym. I to nie tylko z wrogami postronnymi, ale także z wrogiem wewnętrznym, z ułomnością i ciemnotą wciąż zwalczaną, ale wciąż rodzącą się wśród własnych członków. [...]

Kościół jako władza duchowa spełnia swój obowiązek zabierania głosu wobec stawianych przez ludzkość zagadnień i określania stosunku ich do prawd Bożych, Kościół przestrzega, gromi, uczy i stanowi, ale jako władza duchowna jest właśnie władzą, za-

równo zaś, jako organizm, jest społecznością katolicką. Właściwa praca katolicka w ewolucji myśli i czynów ogółu ludzkości jest zadaniem i obowiązkiem indywidualnym i zbiorowym członków tej społeczności.

Chrystus nie stworzył królestwa tego świata. Apostołom swoim i uczniom kazał nieść słowo Boże i ducha Bożego w autonomię ludzkich urządzeń, uznając tę a u t o n o m i ę, tę dziedzinę wolnej woli, samotwórczości ludzkiej. A równocześnie ze słów jego i nauk wypływa wcale nie wyłącznie dla władztwa duchownego, ale niemniej i dla ogółu wiernych obowiązek w tej samotwórczości działać w imię jego i pracować nad tym, by ona przejęta została duchem Bożym, by dążyła do celów Bożych. [...]

Spójrzmy na tę ewolucję od szczytu.

Widzimy jeszcze w wieku piętnastym papieża idącego z mieczem w ręku do szturmu obleganego miasta. A ten wojowniczy obraz Juliusza II w zbroi i szyszaku jakże odmienny jest od postaci Piusa IX... [...]

A proces ten konieczności społecznej uduchowienia osobistego postępuje nieustannie i sięga coraz niżej, coraz szerzej. Już dziś duchowieństwo parafialne wychowywane jest nie tylko przepisami z góry, ale także przez kryterium społeczeństwa, w którym ono żyje, kryterium zaś to rośnie bezustannie, staje się coraz bardziej wymagające. W diecezjach od biskupa do wikarego wpływ i znaczenie wobec ludu uwarunkowane jest stopniem uduchowienia osobistego, wartością moralną dzierżyciela godności kapłańskiej.

I w tym jest postęp ciągły, jest ewolucja logiczna i nieustanna. Kręgi jej przekraczają już ramy hierarchii duchownej, widoczne są coraz wyraźniej wśród rzeszy świeckiej. Kto z świeckich podnosi sztandar katolicki, spotyka się z równie ścisłym sądzeniem swego życia i charakteru. [...]

Dziś harmonia zasad z życiem jest już postulatem ogółu, dziś brak jej niemal zawsze spotyka się z krytyką, osłabia znaczenie osobistości lub organizacji, w której się ujawnia. Co chwila dziś w życiu publicznym widzimy przykłady tego objawu. Coraz stanowczej panuje zasada: umyjcie sobie wpierw ręce, zanim przystąpicie do pracy. Działajcie z rękami czystymi.

A wszędzie tam, gdzie stan przedstawicielstwa katolickiego nie odpowiada wymogom poczucia ogólnego, gdzie słowa a życie nie są złączone istotną harmonią, tam wszędzie odzywa się krytyka głośna lub cicha, ale zawsze istniejąca jako protest tego poczucia, zbudzonego dziś nie tylko w umysłach głębszych, ale wśród

ogółu. Wzmogła się w szeregach katolickich tolerancja wobec przekonań przeciwnych, wzmaga się zaś krytyka wobec przedstawicielstwa własnego [...]

Nadużywanie powagi religii do celów niereligijnych staje się coraz trudniejsze dla nadużywających. [...]

Dziś toruje sobie drogę zasada, że nie wystarcza samemu własnym życiem nie przekraczać prawideł wiary, ale że z rosnącą świadomością ewolucji, świadome działanie w niej i przyczynianie się do niej staje się obowiązkiem, gdy dotąd było tylko istniejącym co prawda zawsze i właściwym naturze ludzkiej, lecz przeważnie nie oświetlonym świadomością prawidłem. Jakże zaś wobec tego obowiązku przedstawia się działalność katolicyzmu w świecie, jakim na tle ogólno-katolickich stosunków jest przyczynek do dzieła rozwoju i postępu ze strony katolicyzmu polskiego? Czy w ogóle katolicyzm ogólny i polski dotarł już do tego szczebla nowego, czy uznaje zasadę ewolucji w dziedzinie ducha i czy przyjmuje wynikające z tego uznania konsekwencje?

I znów wobec takiej apostrofy powrócić nam należy do uwagi wyrażonej poprzednio, do stwierdzenia, że nierówną miarą mierzy krytyka sprawy katolickie a sprawy inne [...] z radością przyznamy postronnym głosom słuszność zupełną, gdy katolickie rzeczy sądzą wybredniej, niż inne, gdy więcej od katolików wymagają, a w wypadkach, gdy działalność katolicka równą jest działalności pozakatolickiej, lub ją niewiele przewyższa, biadają nad biernością i apatią katolicką. Ta bowiem miara, ten sposób sądzenia jedynie jest słuszny i sprawiedliwy.

Dzielniej zatem, niż apologią, odpowiedzieć tu możemy stwierdzeniem potężnych głosów autokrytyki katolickiej, które pozornie potwierdzają niejeden z zarzutów krytyki postronnej, w rzeczywistości jednak wytrącają jej broń z ręki. Stanowią bowiem dowód niezbity żywotności, swobody zdania i impulsu jednostek w obrębie katolickiej społeczności. [...].

Przeto z wszystkich postulatów dotyczących działalności katolickiej u nas, pierwszym i najważniejszym jest sam obowiązek badania i zastanawiania się nad potrzebami wieku i jego niebezpieczeństwami w zastosowaniu ich do naszych stosunków. I dlatego na wstępie niniejszej rozprawy zaznaczyliśmy, że sam fakt rozpisania ankiety o potrzebach sprawy katolickiej, samo odezwanie się w tej sprawie do ogółu myślących, stanowi spełnienie częściowe zasadniczego katolickiego postulatu. To zaś spełnienie powinno być dopełnianiem ciągle, nieustannie, przez organizacje zbiorowe tak samo, jak przez jednostki.

Czyn katolicki poprzedzać, kierować nim i ożywiać go, powinna ciągła troska o poznawanie istoty ewolucji ogólnej w społeczeństwie, o śledzenie jej objawów, przewidywanie jej dalszego rozwoju. Ankieta o sprawach katolickich, podjęta przez katolickie czynniki a przystępna szerokim kołom, jest oznaką czasu. Niech nie będzie odosobniona, niech stanie się hasłem.

Franciszek Morawski

Katolicyzm stawiał sobie zawsze dwa zadania, a raczej jedno biegnące w dwóch kierunkach tj. rozwój etyki indywidualnej i społecznej. Pierwsza, która w życiu chrześcijaństwa wydała wspaniałe kwiaty poświęcenia i ofiary, opiera się zawsze na drugiej, na zespoleniu jednostki i całego Kościoła przeszłego i dzisiejszego mistycznymi a realnymi węzłami. Utrzymać tę podstawę i wyrosłą na niej chrześcijańską kulturę to pierwsze i główne zadanie katolicyzmu w każdym narodzie i w stosunkach międzynarodowych.

Oczywista dążyć trzeba do tego najlepszymi środkami. Publicystyce złej należy przeciwstawić dobrą, nie dopuścić do jednostronnego przedstawiania kwestii naukowych i społecznych. Hasłem najwyższym winna być prawda. *Nihil est, quod ecclesiae ab inquisitione veri metuatur* — „Kościół niczego od badania prawdy się nie obawia", słowa wypisane w ułożonym przez samego Leona XIII dyplomie paleografa-archiwisty są zastosowaniem do Kościoła bezwzględnie obowiązującej zasady i świadczą, że ten wielki papież nie lękał się prawdy dla chrześcijańskiej kultury i etyki. Dlatego nie mogę uznać osobnych dążności katolicyzmu w nauce, filozofii i sztuce; osobne dążności tutaj niosą niebezpieczeństwo tendencji, która tym dziedzinom winna być obcą. Kryterium najwyższe prawdy winno być jedynym dla oceny badań filozoficznych i naukowych katolików i niekatolików, prawda jak słońce winna świecić jednym i drugim. Wykształcenie środków badania pozwoli coraz bardziej do prawdy się zbliżać.

Sztuka tendencyjna nie potrafi naprawdę żyć i działać.

Urzeczywistnieniu prawdy w nauce i sztuce odpowiada urzeczywistnienie sprawiedliwości w stosunkach społecznych. [...]

Prof. dr Stanisław Krzyżanowski

Salvian, zwracając się do chrześcijan z ostatnich czasów państwa rzymskiego, powiedział: Nie wymagają od was męczeństwa, ale nie myślcie, że to was uwalnia od służenia Bogu innymi sprawami. Tak mówił Salvian, ale z góry powiedzieć trzeba: te czasy spokoju, owej służby nie krwią i nie męczeństwem, są nieraz do przebycia trudniejsze. Są nawet tak trudne, że Kościół, zwycięski zawsze, jeśli o prześladowanie chodziło, nie zawsze był nim w czasach takiego spokoju. Nieraz obniżył swój własny poziom, wchodził w różnego rodzaju kompromisy, zadania nie spełniał, a nie spełniając, stawał się powodem upadku dla siebie, a moralnego zgorszenia dla innych. [...]

Lud nasz jest głęboko i gorąco religijny — każdy to wie. Lecz ta jego wiara jest zazwyczaj wiarą zewnętrzną, przywiązaną do form, do kultu. Z religii, jak ze wszystkiego, można wziąć powierzchowną powłokę lub głębszą treść, dajcie więc temu ludowi ową treść głębszą: nie róbcie łatwej propagandy, nie straszcie go malowanym obrazkiem, a mówcie mu więcej o tych podniosłych zasadach etycznych, których wam nie zbraknie. Niech wam to przypomni list św. Pawła o miłości. Wpisanie kogoś do „ksiąg stanu cywilnego", jako katolika jeszcze nie wystarcza! *Christiani non nascuntur, sed fiunt* — powiedział Tertulian — godzi się o tym pamiętać. Róbcie i wy z ludzi istotnych i prawdziwych chrześcijan. To wasze zadanie!

Pozostaje wszakże inna jeszcze ważna strona waszej działalności. Ludzkość przechodzi kryzys religijny. I my go odczuwamy. Walka toczy się i u nas na polu umysłowym — ale jak się toczy! Przeciwnicy wasi w sporze naukowym, który z wami wiodą, walczą bardzo częstą bronią bez wyboru. Każdy, nawet zwietrzały i porzucony przez naukę argument, jest dobry jeśli o was chodzi; wy zaś znowu tak często nie schodzicie ze stanowiska wyłącznego, przestarzałego i niekrytycznego. Taka walka, tak prowadzona jest zawsze niebezpieczna, obie strony bowiem schodzą na niższy poziom. Tymczasem na Zachodzie daje się od dość już dawna spostrzegać silny ruch naukowy na polu religijnym. Podstawy wiary, początkowa historia Kościoła, tworzenie się i ustalanie dogmatów, wszystko to jakby ponownie teraz ludzkość bada i ponownie, głęboko się nad tym wszystkim zastanawia. I katolicy oczywiście biorą w tym ruchu żywy udział i stoją najzupełniej na naukowym poziomie. Dziwna rzecz, iż kraj tak na wskróś katolicki jak Polska, pozostał w tyle pod tym względem. Są i u nas chwalebne wyjątki, wiem o nich, ale to tylko wyjątki — o ile możności też starajcie się przemienić je w regułę. I tu starajcie się podnieść poziom, zróbcie pod tym względem, wy pierwsi, początek. Mu-

sicie się starać uczynić prawdę, którą głosicie, wszystkim dostępną — ale to nie znaczy, że macie ją obniżyć. Przeciwnie! to znaczy uczynić ją tak podniosłą, aby wszyscy za nią poszli i stali się jej wyznawcami.

Karol Potkański

Gdyby Kościół miał nawet za sobą wszystek lud i warstwy robotnicze, nie wieleby zdołał dokonać, jeśliby przeciw sobie miał inteligencję. Inteligencji zaś nie pociągnąłby, gdyby stanął jej w drodze tak niezgodny z duchem Kościoła klerykalizm. Mówiąc to, czuję, że wchodzę w krainę mgły, po której błądzić muszę po omacku, mając przed sobą zamiast ściśle odgraniczonych pojęć niedostrzegalne w różnicach odcienie tych pojęć. [...]

Filozofia chrześcijańska i organizacja Kościoła rozwijały się pod wpływem greckiej filozofii i rzymskiej państwowości. Typ myśli starożytnej był racjonalistyczny. Nieodstępnym zaś towarzyszem racjonalizmu jest skłonność do despotyzmu umysłowego, podającego twierdzenia swoje, jako pewniki, zbudowane na niewzruszonych podstawach logiki. Wszelki zaś despotyzm jest ekskluzywny i wyrabia te instynkty pychy i panowania, które nieraz rażą u zwolenników klerykalizmu. Otóż taki właśnie klerykalizm odpycha tych wszystkich, a jest ich najwięcej, w krew i kość których weszło przywiązanie do zdobytego wszelkim kosztem skarbu wolności, myśli i słowa; na tych zaś, których pociąga, wyciska nieraz piętno suchości, zwiewa z nich tę poezję, którą niesie w duszę szlachetny pęd do szukania prawdy i do przetwarzania świata na wzór tej prawdy.

Mówię to wszystko na podstawie osobistych doświadczeń. Od czasu studiów uniwersyteckich aż do dziś dnia widziałem zawsze, że umysły żywsze, lotniejsze i śmielsze zwracały się ku doktrynom krańcowym, a że natomiast tych co przy wierze ojców zostawali, a mam na myśli najlepszych z ich grona, cechowała jakaś roztropność i trzeźwość, nie licująca z młodością, jakaś nieraz przedwczesna starość. Wyjdą z nich ludzie porządni, myślałem i myślę, lecz tacy nie przetworzą świata ani popchną naprzód sprawy Kościoła. [...].

I stąd wyprowadzam wniosek, że dla wzmocnienia słabnącej spójni katolicyzmu z inteligencją potrzebne są reformy w wykształceniu kleru, także w nauczaniu religii po szkołach. Ale jakie muszą to być reformy? Teologiem nie jestem i czuję tu swoją upo-

karzającą bezsilność. Jedno jest dla mnie jasne, że zaznaczona przeze mnie wyżej skłonność do ekskluzywizmu ma ustąpić miejsca inkluzywizmowi, wychodzącemu z zasady, że Kościół jest przede wszystkim życiem, nie zaś doktryną, że w pewnym stopniu do Kościoła należą, jak się wyraził niegdyś nasz mistyk, ci wszyscy, co mają czucie chrześcijańskie, że przeto katolicyzm powinien odczuć, objąć i pogodzić w sobie wszystko, co jest istotnie pięknem, dobrem i prawdą, co kiedykolwiek jako takie żyło w duszach szlachetnych i wielkich.

Na tym polegać ma owo skojarzenie zasady autorytetu z miłością, w którym się streszcza odwieczna a najpilniejsza potrzeba Kościoła. [...].

Marian Zdziechowski

Nowożytny absolutyzm królewski opiera się w znacznej mierze aż do rewolucji francuskiej na wyższym duchowieństwie, które dzięki rozdawnictwu beneficjów przez monarchę, należy, można powiedzieć, do najściślejszych sfer dworskich. Nic przeto dziwnego, że pierwsze prądy wolnościowe, dążące do obalenia panującego ustroju, zwracają się z równą siłą przeciw monarchii i religii, gdyż ze względów agitacyjnych i wskutek tak zwykłego w szerokich masach jednoczenia idei z jej przedstawicielami, nie odróżnia się bynajmniej Kościoła od stanowiska zajętego przez kler wyższy.

Mimo więc specyficznie demokratycznego charakteru swych zasad, katolicyzm przybiera pozornie znamiona czynnika feudalno-absolutnego. W owym czasie cechy te narzucono mu z zewnątrz, najpierw w interesie idei monarchicznej, potem rewolucyjnej. W pierwszych dziesiątkach XIX stulecia dołącza się do tego błąd znacznie większy, bo katolicyzm przyjmuje je dobrowolnie, potwierdzając tym samym to wszystko, co z tego tytułu podnosili przeciw niemu przeciwnicy. Po zamknięciu okresu przewrotów, kler widzi z jednej strony szerokie masy społeczne, które wzięły udział w rewolucji, z drugiej zaś rząd i powracające do wpływu sfery konserwatywno-monarchiczne, Kościołowi życzliwe. Na pierwszy rzut oka naturalna wobec tego wydawała się potrzeba połączenia się z grupami otaczającymi tron, przeciw burzycielom wszelkiej władzy, społecznego porządku i religijnych uczuć. W ten sposób powstała słynna doktryna w obronie „tronu i ołtarza", tak dogodna dla pewnych kierunków politycznych, tak szkodliwa dla katolickiej idei. [...]

Naturalnie w przeświadczeniu swych twórców po stronie katolickiej, ustrój ten miał bronić Kościoła i chrześcijańskich zasad. Łączono się z partią monarchiczną i konserwatywną, bo ona przyznawała się głośno i otwarcie do katolicyzmu, bo obiecywała iść w jego duchu, trzymać się jego przepisów, zwalczać wszystkie zakusy wrogów. Konserwatyzm miał być podporządkowany katolicyzmowi, miał mu służyć, lecz w żadnym razie nie miał go opanować

Było to złudzenie, które niestety utrzymywało się zbyt długo. Z góry można było przewidzieć, że stronnictwo polityczne, utworzone w celu utrzymania swego stanu posiadania lub nawet dla odzyskania utraconego wpływu, prędzej czy później wyzyska ideę religijną, ten tak potężny czynnik grupowania społecznego, do swoich partyjnych celów, że pójdzie w duchu katolickim o tyle, o ile jest on zarazem konserwatywnym, lecz wszędzie tam, gdzie zasada lub polityka zachowawcza nie będzie zgodną z interesem katolicyzmu, oświadczy się za konserwatyzmem. Utworzono spółkę konserwatywno-katolicką, w której nie było uprawnionych członków; jeden, katolicki, miał popierać drugiego całym swoim wpływem na lud, choćby ze swą stratą, drugi miał kierować i pobierać korzyści. [...]

Związek ten konserwatyzmu z katolicyzmem utrwalał się i pogłębiał coraz więcej siłą przyzwyczajenia. Pierwotnie sojusz polityczny, spowodowany panującymi na razie okolicznościami, mający trwać tak długo, dopóki istnieć będą przyczyny, które go wywołały, powoli przybiera w umysłach charakter prawie zupełnego zjednoczenia obu kierunków, bo całe generacje wzrastały w przeświadczeniu, że katolicyzm musi iść ręka w rękę z stronnictwem zachowawczym. Przywódcy partii konserwatywnej umieją doskonale wyzyskać te poglądy dla swych politycznych celów... [...]

Zgubny wpływ tych stosunków występuje wyraźnie tak po stronie duchowieństwa, jak i w sferach świeckich. Ksiądz, wobec nieprzezwyciężonych niemal przeszkód, usuwa się od pracy społecznej, zamyka się w „kościele i zakrystii" nie tylko faktycznie ale i intelektualnie. [...] Przez to powstaje nie tylko przedział pomiędzy duchowieństwem a społeczeństwem świeckim, lecz co gorsza rozdział zasad religijnego życia wewnętrznego i postępowania w praktyce. [...]

Lud pozostając szczerze katolickim, poszedł jednak w sprawach publicznych za innymi, bo tamci mówili mu o jego prawach i lepszej przyszłości, podczas gdy znaczna część duchowieństwa ograniczała się tylko do akcentowania obowiązków, posłuszeństwa i po-

godzenia się z losem; inteligencja przybrała pozory indyferentyzmu, a nawet pewnej antyreligijności, bo katolik stał się w mieście synonimem konserwatysty. [...]

Akcja katolicka jest wprost niemożliwa, gdy duchowieństwo nie zna gruntownie problemów społecznych, gdy wskutek tej nieświadomości, albo błądzi w ciemnościach, albo czując swą bezsilność, usuwa się od czynu. Zabójczy jest dla niej tak często przez niektórych polecany system uspokajania sfer ludowych wyłącznie nadzieją szczęśliwości wiecznej, skłaniania ich do pogodzenia się z niedostatkiem na ziemi w imię życia pozagrobowego, bo z równym prawem należałoby żądać od przeciwników wyzbycia się w tym samym celu dostatków na rzecz potrzebujących. W końcu niebezpieczny jest zarzut klerykalizmu. Dzięki całemu dotychczasowemu stanowisku, pojęcie klerykalizmu, jako panowania duchowieństwa nad światem świeckim, przeniesienia całej pełni swej władzy wewnętrznej na pole publiczne, jest uważane za jednoznaczne z opanowaniem wszystkich przez garstkę sfer najwyższych, za powrót do stanowości średniowiecznej. Duchowieństwo w sprawach publicznych musi więc działać nie nakazem lecz swym wpływem moralnym, musi korzystać z zaufania, które do siebie wzbudziło, a nie ze swego prawa, musi wreszcie pracować pozytywnie u dołu, a nie dążyć do zajęcia stanowiska kierowniczego, które z natury rzeczy wchodząc w sferę polityczno-partyjną, ściąga na nie zarzut ambicji i miłości własnej, a odbiera główny, niezbędny przymiot bezstronności i przedmiotowości.

W ten sposób pojęta akcja katolicka jest nam nieodzownie potrzebna. Może być tym skuteczniejsza, że u nas nie oddziałały nigdy silniej okoliczności, które za granicą wykopały przepaść między społeczeństwem i duchowieństwem, że cały naród jest prawdziwie przywiązany do wiary, że religia i narodowość zlewają się u nas prawie w jedno uczucie. A jeżeli wobec takiej działalności Kościoła pojawiają się ze strony tych, którzy katolicyzm dotąd wyzyskiwali dla swych partyjnych celów, głosy, że jest to tylko socjalizm, pokryty płaszczykiem katolicyzmu, to można im odpowiedzieć, że w gruncie rzeczy nie jest to zarzut, lecz najwyższa tylko pochwała. Antagonizmy i walki społeczne można usunąć tylko wtedy, gdy aspiracje materialne potrafi się pogodzić z zasadami moralności. A czymże innym jest ów socjalizm katolicki, który ocenia żądania poszczególnych warstw społecznych na gruncie etyki chrześcijańskiej, w jej granicach przyznaje każdej z nich to, co się jej sprawiedliwie należy, a przyznając słowem, idzie w tym duchu i czynem?

Włodzimierz Czerkawski

We wszystkich ziemiach polskich Kościół katolicki rozporządza dotychczas tak olbrzymim materiałem ludzkim, jak może nigdzie na świecie. W święta i niedziele świątynie bywają przepełnione, nie tylko po wsiach, ale i w miastach. Podczas, gdy w innych stolicach europejskich widzi się w kościołach niewiele, przeważnie kobiece gromadki wiernych, u nas, zarówno w Warszawie, jak w Wilnie , Krakowie, Lwowie i Poznaniu, pobożne tłumy składają się w równej liczbie z mężczyzn i kobiet, należących do wszelkich bez wyjątku warstw społecznych.

Słowem, te nawet klasy ludności miejskiej, które gdzieindziej usunęły się spod wpływu Kościoła, u nas wierzą dotychczas i praktykują.

Katolicyzm wytworzył nie tylko narodową religię, ale i narodowy obyczaj — i stał się jedną z głównych podstaw naszego życia.

Owoż jest na czym stać i na czym budować, należy tylko baczyć, by owa opoka, na której stoi Kościół, nie wietrzała tak, jak wietrzeją skały w górach i nie zmieniała się w materiał kruchy, rozsypujący się i zdradliwy.

Czy zaś u nas nie grozi katolicyzmowi tego rodzaju niebezpieczeństwo?

Moim zdaniem, może nie w tym stopniu, jak np. Kościołowi greckiemu, ale jednak grozi. Nie zamykajmy oczu na jedną prawdę: naród nasz, w olbrzymiej swej większości szczerze religijny, stoi jednak pod względem etycznym na stopniu bardzo niskim w porównaniu z ludami zachodniej Europy. Weźmy np. wieś polską, na którą głównie, zwłaszcza w Królestwie, należy zwracać uwagę. Niewątpliwie do jej demoralizacji przyczyniła się ciemnota, będąca następstwem wprost haniebnych stosunków politycznych, wiemy jednak, że stosunki owe i wszelkie płynące z nich złowrogie usiłowania nie zdołały zachwiać wiary ludu. A jednak dość jest posłuchać naszych włościan, by stwierdzić, ile namnożyło się wśród ludu przestępstw, zdziczenia, krzywd wzajemnych, szkód, podpalań, nienawiści i kradzieży. Oczywiście większość chłopów pozostała uczciwą, inaczej bowiem życie i praca stałyby się niemożliwe, istniały wszelako i istnieją dziś w sporszej liczbie niż dawniej, takie wioski, a niemal w każdej, nawet uczciwej, takie domy i takie rody, które miejscowi mieszkańcy palcem wskazują jako rozbójnicze i złodziejskie. Jest ich dużo, a jeśli rzeczy pójdą dotychczasowym trybem, będzie ich coraz więcej. Otóż jest rzeczą wielokrotnie zauważoną, że nawet ci chłopi, którzy na każdym kroku rozmijają się z przykazaniami Boskimi i kościelnymi, wierzą jednak, uczęszczają do kościołów i praktykują. Dowodzi to niewątpliwie faktu, że wiara ich jest martwa, mechaniczna, pole-

gająca jedynie na zachowaniu pewnych przepisów (np. postów) i udziale w kościelnych obrzędach. Nie wchodzi ona w ich krew, nie przenika do sumień, nie oddziaływa na ich czyny, nie rozgrzewa i nie rozświeca. Stwierdzam przy tym na mocy własnej i cudzej obserwacji, że ta skostniałość wiary szerzy się coraz bardziej i że religijność ludu, — poniekąd z winy kapłanów, którzy zwracają zbyt wyłączną uwagę na formy nie na treść — polega coraz przeważniej na mechanicznym tylko spełnianiu obrządków.
A wobec tego łatwo jest odpowiedzieć, jakie jest u nas zadanie Kościoła katolickiego. Wskrzesić wiarę czynną, zwrócić jej żywotność, zmienić ją w siłę etyczną, oddziaływującą bezpośrednio na życie i postępki ludu, oto praca, do której winno się zabrać z całą energią nasze duchowieństwo. Nie wyczerpuje ona zapewne wszystkich zadań Kościoła w Polsce, te bowiem, w społeczeństwie tak złożonym i rozwiniętym muszą być wielorakie, ale obecnie jest najpilniejszą potrzebą. [...]

Henryk Sienkiewicz

Ankieta o zadaniach (a zatem obowiązkach) katolicyzmu w Polsce jest dowodem wielkiej odwagi cywilnej. Wyznaję, że byłem mniej odważny, skoro zaproszony do udziału w ankiecie, wahałem się zrazu, czy pisać. Ja człowiek świecki, a więc mniej krępowany, zostałem wyprzedzony przez księży, w ochocie do jawnej krytycznej dyskusji w dziedzinie spraw katolickich. Źle ze mną! A jednak obronię się. Oświadczam, że to właśnie dobrze i pragnąłbym, żeby zawsze i we wszystkim ze wszystkimi również źle było. [...] Oby Kościół wyprzedzał społeczeństwo! [...]
Z błędnego koła jedno tylko wyjście: Kościół musi udoskonalać nieustannie katolicką teorię państwowości, nie może nigdy powiedzieć, że już robota *de Civitate Dei* ukończona, nie może nigdy zsolidaryzować się z żadną formą państwową, ani nawet z tą, którąby sam w danym razie wytworzył, boć i ta się... przestarzeje, a Kościół ma kroczyć nie za społeczeństwem, lecz przed nim. [...]
Zarzuca się, że młodzież niereligijna. Być może, że my za czasów szkolnych wydawaliśmy się religijniejszymi, ale naprawdę — to oni religijniejsi. Tylko, że życie postąpiło już o jedno pokolenie. Cóż powiedzieć o jednej rzeczy, która już za naszych szkolnych lat była strasznie przestarzała, a utrzymała się do dziś dnia. Mam na

myśli wykłady dogmatyki w klasie V i VI-tej, horrendum, wołające doprawdy o pomstę do nieba, jako każenie młodzieży. Sami katecheci... muszą to robić. Miałem o tym referat na owym I wiecu katolickim w Krakowie, potem zgodziła się na zniesienie tego cudactwa pedagogicznego konferencja katechetów i wszyscy, duchowni i świeccy, jednego już w tej rzeczy jesteśmy zdania, ale... zmiana nie następuje. [...]

Przykładów podobnych mógłbym przytoczyć niestety, wiele. Trzeba przyspieszyć tempo, trzeba to zrobić koniecznie, bo inaczej my, katolicy, spóźnimy się i będziemy się wlekli, jak ciury, za społeczeństwem, którego ogół coraz bardziej będzie się od nas odwracać.

Dziwna powolność w przeprowadzaniu reform w zakresie działalności kościelnej tłumaczy się wstrętem do wszelkiej opozycji. Z tego wynikają wady: brak odwagi cywilnej w łonie własnej organizacji i nieskorość do inicjatywy.

A w sam raz nastąpiły w Polsce czasy, w których trzeba inicjatywy duchowieństwa więcej, niż w jakimkolwiek innym społeczeństwie europejskim. Przechodzimy przez kryzys, wśród którego rączo trzeba się zabrać do pracy nad podniesieniem poziomu religijnego w Kongresówce. Czy da się to osiągnąć bez zakonów?

Dotknąłem dziedziny, w której twórczość polskiego katolicyzmu jest stwierdzona. Podobno my jedyni w Europie wydaliśmy w ciągu XIX w. z łona społeczeństwa — nowe zakony. Szczególna jednak rzecz, że rzadko który Polak wie o tym fakcie! A żaden z tych zakonów nie jest nawet należycie wyzyskany w służbie samegoż Kościoła; to jeszcze dziwniejsze. Jest zaś wciąż ochota i popęd do wytwarzania nowych zakonów [1] i gdybyśmy tylko mieli ku temu swobodę na całym obszarze Polski, kto wie, czy nie zacząłby się w Polsce nowy okres historii kościelnej pod tym względem. To rozważyć i w tym rodakom z innych zaborów dopomóc wydaje mi się obecnie najpilniejszym obowiązkiem Kościoła tu, w Galicji.

Pozwalam sobie zwrócić uwagę, że reformy zakonów nigdy się nie udawały, bo ilekroć się udały, kończyły się zawsze — wytworzeniem nowych! Historia uczy, że każdy zakon obumiera po spełnieniu swego zadania i potem już tylko wegetuje [2] [...] Te same klasztory istnieją jeszcze, ale żadna siła nie jest zdolną sprawić, żeby powróciły do swej roli. W nich zaginęła już zupełnie tradycja, czym niegdyś były. Zakonnicy ci żyli wówczas, w XIII w. z ludźmi i wśród ludzi i dzięki temu wygrali. Następcy ich dzisiejsi nie zdają

[1] Sekta Mariawitów jest także tego objawem i zaradzić jej możnaby tylko ujęciem jej w regułę zakonną — zawczasu.

sobie z tego sprawy, a życie samo tak się zmieniło, że gdyby żądać od nich, żeby robili to samo, co ich poprzednicy, musieliby to zrobić w innych formach, w takich które wydałyby się im... profanacją habitu, a świeckim dziwnym zjawiskiem, niemal śmiesznym. Mnich przyszłości (oby najbliższej) musi być ... nawet robotnikiem fabrycznym. Do tego trzeba koniecznie nowych zakonów. O te najłatwiej w Kongresówce, gdzie starych prawie niema, a te które są, są bez nowicjatów, na wymarciu. Boję się, że wysunie się na pierwszy plan akcja za utworzeniem nowicjatów w dawnych zakonach i usunie na dalszy plan akcję dążącą do pomocy i opieki nad nowymi, które są w społeczeństwie *in nuce*, lecz wymagają opieki. Na razie powinna Galicja dać przytułek zakonom dla Kongresówki przeznaczonym.

Powtarzam, że bez nowych zakonów nie wyobrażam sobie rozwiązania kwestii socjalnej, a — szczególnym zbiegiem okoliczności — Polsce najsnadniej jest wytworzyć obecnie te nowe zakony, dopomóc sobie i Europie. Ale trzeba do tego śmiałości, odwagi.

Jeżeli w jakiej dziedzinie, toć najbardziej w kościelnej musimy mieć wolę i odwagę iść własnymi drogami[3], to znaczy, nie bać się, że trzeba będzie zrobić niejedno, czego nie zrobiono przedtem w Niemczech lub we Francji. Idźmyż za własnym natchnieniem, nie czekajmy, aż będzie sposobność naśladowania cudzych wzorów. Pytam: Dlaczegożby Kościół polski nie miał być pierwszym? Ależ owszem, tym lepiej!

Jeżeli u nas najpierw oprze się Kościół nawet materialnie na wiernych, przeprowadzi równość parafii itp., będzie to naszą zasługą. Nie czuję się powołanym, ani oczywiście kompetentnym do wskazywania rejestru reform; chodziło mi tylko o wskazanie czegoś dla przykładu, żeby sobie ułatwić wyrażenie ogólnej myśli i proszę nie przywiązywać do tego innego znaczenia. Cytuję zaś Kongresówkę na pierwszym miejscu dlatego, że tam w sam raz trzeba będzie Kościół w niejednym organizować na nowo, jest więc sposobność snadniejsza. [...]

Feliks Koneczny

---

[2] Są dwa wyjątki, a to zakony ściśle ascetyczne i ściśle naukowe. Asceza zawsze jednaka, nauka zaś sama się wciąż odmładza.

[3] Nie boję się nieporozumienia z powodu tego wyrażenia, boć w tym piśmie czytelnicy moi wiedzą, czego te słowa nie mogą znaczyć i gdzie granica „własnych dróg".

BOHDAN CYWIŃSKI

TRUD POSZUKIWANIA

W ubiegłym roku minęła 50 rocznica śmierci Stanisława Brzozowskiego. Minęła niemal bez echa. Człowiek, którego nazwisko wywołało kiedyś burzę sprzecznych opinii w całej Polsce, doczekał się dziś tylko paru zdawkowych wspomnień. Pisarz, filozof, publicysta i krytyk został uznauy za nieaktualnego — i to w sposób najboleśniejszy, bo jakby przez aklamację.

Co wiemy powszechnie o Brzozowskim? Jedni — zwłaszcza ci starsi — pamiętają tragiczną aferę z posądzeniem go o szpiegostwo na rzecz Ochrany. Inni, historycy literatury — widzą w nim pierwszego i najsurowszego sędziego pięknoduchostwa modernizmu. Filozofia polska notuje go jako popularyzatora obcych mistrzów i twórcę własnego systemu, dziwnej i chaotycznie wykładanej filozofii pracy. Kaznodzieje starszego pokolenia mieli w nim żelazny przykład marnotrawnego syna, który spod bezbożniczych znaków Renana, Nietzschego i Marksa wraca w ostatnich tygodniach życia na łono opuszczonego we wczesnej młodości Kościoła.

Biografia Brzozowskiego, zarówno ta zewnętrzna, wyznaczona przez tok wypadków życiowych, jak i biografia duchowa, odzwierciedlająca się w jego pismach, mogłaby z pewnością posłużyć jako materiał do pasjonującej powieści. Byłaby to tragiczna powieść o epoce i o życiu człowieka, goniącego za prawdą. Życie trwało krótko, zaledwie trzydzieści trzy lata. Urodzony w r. 1878 w rodzinie, będącej typowym przykładem rodziny zdeklasowanej po Powstaniu Styczniowym, Brzozowski przeszedł przez wszystkie etapy życia typowe dla radykalnego inteligenta swoich czasów. Było więc rosyjskie gimnazjum w Niemirowie na Podolu, udział w rozruchach studenckich w Warszawie, korepetycje, głód, praca w Towarzystwie Oświaty Ludowej. Cytadela, artykuły w pismach lewicowych, działalność partyjna w PPS, stale pogłębiająca się gruźlica — aż dziw, jak bardzo przypomina to kartki z *Dzienników* Żeromskiego, czy opowiadań Struga. Były momenty bolesnych załamań i pomyłek: nieopatrznie złożone zeznania w Cytadeli, któ-

re — choć nie obciążały bezpośrednio nikogo, to jednak umiejętnie skomentowane przez wrogów partyjnych, odwróciły od Brzozowskiego wielu towarzyszy. Była defraudacja powierzonych mu pieniędzy „Bratniaka" — kiedy umierał na raka ojciec. Za to przestępstwo odpokutował dziewiętnastoletni winowajca dwuletnim wyłączeniem z grona przyjaciół i życia publicznego. Ale była również pasja naprawiania stosunków społecznych, wrażliwość na krzywdę, gotowość pomocy napotkanym ludziom. Szlakiem wielu rówieśników uciekał Brzozowski przed gruźlicą do Włoch. Ostatnie lata życia spędził we Florencji, stale borykając się z nędzą. W r. 1908 spadł nań niezasłużenie potworny cios: publiczne oskarżenie o współpracę z Ochraną w okresie rewolucji 1905 r. Sąd partyjny, zwołany na sądzenie Brzozowskiego, mimo wykazania bezpodstawności zarzutów, nie wydał uniewinniającego wyroku. Ze względu na „dobro partii" pisarz cieszący się poprzednio uznaniem całej radykalnej inteligencji polskiej, dogorywał opuszczony i pohańbiony. Zmarł 30 kwietnia 1911 roku.

Dorobek literacki i publicystyczny Brzozowskiego sięga przeszło dwustu pozycji, w tym 27 samodzielnie wydanych tomów. Pięćdziesiąt lat nie starczyło jednak potomnym na zebranie tego, co napisał w ciągu lat dziesięciu. Zamierzone w r. 1935 wydanie zbiorowe nie zostało doprowadzone nawet do połowy. Toteż mało jest dziś ludzi, którym udało się prześledzić chronologicznie całość pism Brzozowskiego. Jest to zadanie, które stoi jeszcze przed polskimi historykami kultury.

Najmniej może znany aspekt myśli Brzozowskiego stanowi pierwiastek religijny jego rozważań. Występuje on już w pierwszych artykułach i — ze zmienną częstotliwością — pojawia się we wszystkich jego dziełach, by w ostatnim tomie rozrosnąć się do nuty dominującej, stawiającej problematykę religijną w centrum uwagi pisarza i czytelnika.

Nie są to lektury łatwe dla czytelnika współczesnego. Pomijając sam język i ton monologu modernistycznego dziś już zupełnie prawie nieczytelny, pomijając najbardziej zaskakujące skojarzenia filozoficzne i literackie autora, trudno się nieraz pogodzić z jego sposobem myślenia; z kontrowersyjnymi tezami i szokującymi wnioskami. Czasem Brzozowski gorszy, czasem wydaje się zaślepiony, czy przesadny. Nie można mu jednak odmówić wartości zasadniczej: pasji szukania. Do katolicyzmu szedł przez najtrudniejsze bezdroża. Uznawał i przeczył, zmieniał punkty widzenia i płaszczyzny rozważań, ale nigdy nie lekceważył stojącego przed nim problemu. Przez to — niezależnie od treści jego poglądów — jest w swych rozważaniach jakoś bardzo autentyczny i bliski. Mimowolnie nawiązuje się z nim dialog, przeżywa się zawartą w pi-

smach problematykę, zestawia z własną, szukając zbieżności i analogii. Lektura ta staje się studium formacji religijnej — mniej odległej od problemów współczesnych, niżby się to mogło kalendarzowo wydawać. Kontakt nawiązuje się przy tym nie z wyabstrahowanym schematem z podręcznika socjologii religii, ale z człowiekiem, jak najbardziej w swych pismach żywym i autentycznym. Wydaje się, że dla spojrzenia na taki przykład konfrontacji wiary z konkretem życia i konkretem epoki, jaki daje Brzozowski, warto podjąć nawet bardzo trudną lekturę. Dostrzega się wtedy bowiem rzecz niezmiernie cenną: proces wyrastania naszego d z i s i a j z czyjegoś w c z o r a j.

TŁO I PROPOZYCJE

Dla prawidłowego odczytania poglądów filozoficznych, czy religijnych każdego myśliciela, konieczne jest dostrzeżenie tła ideologicznego jego epoki. W wypadku Brzozowskiego konieczność ta rzuca się w oczy szczególnie wyraźnie — choćby dzięki temu, że w twórczości swej nawiązuje on do bardzo rozmaitych koncepcji, podejmuje różne wątki i stara się nawiązać dyskusję z wieloma stanowiskami aktualnymi w europejskiej myśli religijnej swych czasów. Bez tej mapy ideologicznej, jaką kreśli nam historia filozofii, niesposób ogarnąć właściwych perspektyw światopoglądu pisarza, ani zrozumieć powodów, dla których pewne problemy były dlań szczególnie istotne, a inne niewarte uwagi.

Wnikliwe spojrzenie na ten obraz przynosi coś więcej: pozwala dostrzec dynamikę epoki, wyrażającą się w propozycjach ideologicznych stających przed pisarzem. Czas, w którym żyje człowiek, sprawia, że pewne problemy muszą się pojawić, oplątać go i zmusić do zajęcia stanowiska wobec gotowych alternatyw. Alternatyw, nie jednoznacznych pewników — i dlatego rozsądnie pojęty historyzm nie oznacza determinizmu. Zwężenie horyzontów myślowych prowadzi czasem do dostrzeżenia tylko jednego członu alternatywy i do zaksjomatyzowania go. Człowiek może się wtedy czuć zdeterminowany przez historię — ale w rzeczywistości jest to tylko autodeterminacja — a więc w gruncie rzeczy — wolność. Z drugiej strony uświadomienie wobec pojawiających się w określonym momencie propozycji ideologicznych ich natężenia i siły wyrazu, chroni badacza przed odrywaniem pisarza od rzeczywistości, w której żył i tworzył.

Dla uświadomienia sobie propozycji, które stanąć musiały przed Brzozowskim, trzeba zastanowić się chwilę nad sytuacją w filozofii w końcu ubiegłego wieku. Nadchodził zmierzch panującego dotąd scjentyzmu i pozytywizmu. Zmierzch ten nie oznaczał początkowo

odejścia od tez scjentystycznych — charakteryzował się natomiast zmianą zainteresowań filozoficznych, nawrotem do badań teoriopoznawczych. Niemal że w łonie samego pozytywizmu zrodziły się w Niemczech szkoły empiriokrytyków i neokantystów. Powrót do Kanta odbył się pod hasłami minimalizmu. Poglądy Avenariusa i Macha podważać zaczęły scjentystyczną pewność siebie. W roku 1872 Du Bois-Reymond wypowiedział swe słynne *ignoramus et ignorabimus,* kładąc podwaliny pod nowoczesny agnostycyzm teoriopoznawczy. W tym samym duchu wypowiadali swe poglądy Simmel i Vaihinger. Wspólnym dorobkiem całej szkoły neokantowskiej był immanentyzm poznawczy, stawiający ludzkiemu poznaniu nieprzekraczalne granice fenomenu. Pod wpływem tych tez niewzruszalność pozytywizmu zachwiała się i do głosu coraz silniej dochodzić zaczął sceptycyzm. Wreszcie w r. 1888 padło z ust Paula Bourgeta hasło „bankructwa nauki". Filozofia pozostała bez dogmatu.

Obok tąk istotnych w konsekwencji zainteresowań epistemologicznych wyrosły w łonie pozytywizmu problemy inne, dla naszych rozważań znacznie ciekawsze. Uwaga filozofów koncentruje się mianowicie na człowieku i jego problematyce. Dostrzegano ją w dwóch aspektach: społecznym i indywidualnym — i w obu wyszła daleko poza tezy pozytywizmu.

W aspekcie społecznym problem człowieka i jego losu wyraził się w filozofii Marksa i Engelsa, których wpływ przypada na ten właśnie okres, później w myśli Jerzego Sorela, twórcy syndykalizmu. Problematyką socjologiczną zajmuje się także Durkheim.

Aspekt indywidualistyczny zainteresowania człowiekiem jest szerzej reprezentowany w filozofii, zarówno przez myślicieli współczesnych, jak i poprzez nawrót do filozofii okresów minionych. Tak więc powraca się do zmarłego w r. 1860 Schopenhauera, by z jego pesymistycznego woluntaryzmu czerpać argumenty dla nowego prądu sceptycznego. We Francji odnawia się zainteresowanie spirytualizmem Maine de Birana. Skrajny, buntowniczy indywidualizm Stirnera znajduje swych wyznawców wśród nihilistów rosyjskich. W Anglii wznawiane są dzieła humanisty Carlyle'a. Coraz większy rozgłos zyskuje kardynał Newman, łączący sceptyczny rewizjonizm w teorii poznania z niezwykle silną wiarą w istnienie Boga i kontakt człowieka ze światem nadprzyrodzonym. W tonie tragicznym odzywa się problematyka religijna u Sörena Kierkegaarda. Zagadnienie człowieka i Boga staje również przed Nietzschem, który jest najdalej sięgającym heroldem humanizmu ateistycznego.

Wszystkie te nazwiska łączy problematyka losu człowieka wobec rzeczywistości, łączy indywidualizm, sceptycyzm, antyintelek-

tualizm i silne akcenty pesymizmu, a nierzadko tragizmu. Poglądy tych myślicieli, spojone w europejskiej recepcji w dziwny konglomerat, tworzą wraz z omówionymi poprzednio tezami teoriopoznawczymi filozoficzny grunt dla modernizmu. Na tym tle z początkiem wieku XX pojawiają się nowe systemy: pragmatyzm i filozofia Bergsona. Ich wpływ jednak rozpoczyna się dopiero z końcem interesującej nas epoki: w latach 1908—1914.

Problematyka religijna, do niedawna uznana powszechnie za rozwiązaną przez pozytywistyczny monizm przyrodniczy, w omawianym okresie staje się znów aktualna. Stanowiska w tej dziedzinie są bardzo różne — w sposób schematyczny dadzą się ująć w trójdzielnym układzie ateizmu, agnostycyzmu i afirmacji wiary.

Ateizm miał w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku dwie interpretacje filozoficzne. Chronologicznie starsza wiązała się z pozytywistycznym monizmem przyrodniczym i wraz z nim traciła stopniowo swą aktualność w miarę zmniejszania się zaufania do filozoficznej wartości nauki. Ten typ ateizmu podtrzymywał w końcu wieku głośny zoolog z Jeny — Haeckel. W r. 1900 wydał on bardzo popularną później książkę *Zagadki wszechświata*, w której głosił monizm i ewolucjonizm w formie bardzo przystępnej, ale nie posiadającej istotnej wartości naukowej, co pogrzebało ją w oczach filozofów. Ateizm monistyczny przyjęty został przez Marksa i całą szkołę marksistowską. W jego duchu napisane są również socjologiczne dzieła Emila Durkheima. Ateizm tego typu panował w epoce Brzozowskiego w radykalnych kołach inteligencji polskiej.

Nurt drugi ateizmu miał zabarwienie humanistyczne, dzięki któremu zdobył sobie dużo szerszą popularność. Miał on charakter czysto woluntarystyczny, odrzucenie istnienia Boga nie wynikało z przesłanek naukowych, ale było decyzją woli, aktem wolnego wyboru. Wywodził się ten nurt od Feuerbacha i Stirnera, w formie najwyraźniejszej wystąpił u Nietzschego. Kierunek ten często posiadał akcenty prometejskie — walczył z Bogiem o człowieka. Pogłosy tego humanizmu ateistycznego spotkać można w kulcie człowieka i ludzkości u Comte'a, we wczesnych pismach Renana, odzywają się również i w buncie Iwana Karamazowa u Dostojewskiego. Jego hasła wywarły na pokoleniu modernistów wrażenie nierównie większe, niż omawiany poprzednio przyrodniczy monizm.

Dla ludzi przepojonych głębokim sceptycyzmem, relatywizmem, fikcjonalizmem, immanentyzmem — ateizm nie był jednak stanowiskiem najbliższym. Ateizm zbyt łatwo kategorycznie twierdził, orzekał, rozstrzygał to, co uważane było wówczas za problem najmniej wyjaśniony. Wśród ludzi żyjących myślą modernistyczną

najbardziej popularnym był agnostycyzm w sprawach religijnych, tak jak i w filozofii. Znane słowa Przybyszewskiego: „my, późno urodzeni, przestaliśmy wierzyć w prawdę", wyrażają tę bezdogmatyczną postawę. Obok licznych świadectw literatury, agnostycyzm religijny spotykamy w późnych pismach Renana, u Vaihingera, Du Bois-Reymonda i Jamesa. Kierunek ten ostro odcinał się od wszelkich powiązań z postawami afirmującymi wiarę, ale główne swe ostrze wysuwał zwykle przeciwko twierdzącemu ateizmowi, zwłaszcza przyrodniczemu. Tendencje agnostyczne w tej epoce rozsadzały raczej ateizm, niż chrześcijaństwo, jakkolwiek łatwo je dostrzec i u wszystkich modernistów katolickich.

Stosunkowo najszerszy wachlarz kierunków reprezentują poglądy afirmujące wiarę. Rozmaitość tych poglądów nie jest jednak dowodem żadnej przewagi nad ateizmem, czy agnostycyzmem: ujmując problem statystycznie trzebaby stwierdzić, że wszystkie odmiany postaw chrześcijańskich nie cieszyły się szeroką popularnością.

Zdecydowanie zmniejsza się w tym okresie aktualność konserwatywnego, nie podbudowanego filozoficznie, związanego z klerykalizmem i faktycznym fideizmem przywiązania do katolicyzmu. Kolejne ataki filozofii na tę postawę od czasów Woltera poprzez heglistów aż do pozytywizmu i empiriokrytycyzmu wykreśliły ten kierunek z życia intelektualnego i pozbawiły go aktualnego wyrazu filozoficznego. Utrzymywał się on prawem inercji wśród tych ludzi, do których nie dotarły jeszcze nowsze prądy ideologiczne.

Odnowę filozoficzną ortodoksyjnego katolicyzmu miał przynieść nawrót do filozofii tomistycznej. Dążył do niego papież Leon XIII, wydając w r. 1879 encyklikę *Aeterni Patris,* w której nawoływał do odnowienia myśli św. Tomasza z Akwinu. Prąd ten, od strony merytorycznej zapoczątkowany przez kardynała Merciera wydał jednak owoce znacznie później — na przełomie wieków uchodził w opinii publicznej za nawrót do najciemniejszego średniowiecza i nie znajdował zainteresowania w sferach intelektualnych. Było to zresztą zrozumiałe — chciał przecież budować metafizykę na założeniach realizmu teoriopoznawczego tam, gdzie antymetafizyczny pozytywizm walczył o lepsze z neokantyzmem.

Trzeci nurt filozofii zbliżonej do chrześcijaństwa stanowiła odnawiana myśl romantyczna, wyrażająca się w pismach Schleiermachera, i w zainteresowaniu polskimi mesjanistami: Hoene-Wrońskim, Kremerem, Cieszkowskim, w odnowieniu spirytualizmu Maine de Birana. Te tradycje romantyczne nie stworzyły jednak żadnego syntetycznego kierunku myśli religijnej i — jak zauważył Tadeusz Kroński — chociaż wiele mówiło się w Polsce o mesjanistach romantycznych, nikt ich myśli nie traktował w gruncie

rzeczy poważnie i stąd trudno mówić o ich wpływie na modernistyczną współczesność.

Istotniejszym był niewątpliwie kierunek wyznaczony przez nazwiska Kierkegaarda, Amiela, Newmana. Oznaczał on powrót do nurtu augustyńsko-pascalowskiego w filozofii chrześcijańskiej i świetnie harmonizował z antyintelektualizmem, sceptycznym stosunkiem do rzeczywistości i pesymizmem epoki. Mimo pewnych analogii recepcja tej tradycji poszła u Newmana i Kierkegaarda w dwóch odmiennych kierunkach. Głębokiej mistycznej wierze Newmana przeciwstawia duński filozof odczytanie Pascala pesymistyczne, silnie zlaicyzowane, a jednocześnie zbliżone do jansenizmu. Nie znaczy to, by Kierkegaard — tak jak późniejsi egzystencjaliści — widział w Pascalu wyraziciela tragedii człowieka zagubionego wśród nieskończoności. Pod wpływem Pascala natomiast Kierkegaard odczuwał obecność Boga nie jako źródło uspokojenia, lecz przeciwnie — obsesyjnego strachu: „Siedzę w swoim cichym pokoju i znam tylko jedno niebezpieczeństwo — religię".

Mniej jednolite i wyraziste oblicze ma prąd, który przyjęto nazywać modernizmem katolickim. Jest to wspólna nazwa dla myśli pisarzy takich jak Blondel, Loisy, Tyrrel, Laberthonnière, Le Roy. Wśród filozoficznych powiązań tych myślicieli wymienić należy związki z neokantyzmem, z którego przyjęli immanentyzm, ewolucjonizm i tendencje agnostyczne. Wpływ na ich poglądy wywarła również filozofia Jamesa i Bergsona. Punkty sporne, rysujące się między nimi a Kościołem, dotyczyły głównie transcendencji Boga, wartości intelektualnych dowodów Jego istnienia i potrzeby reform w Kościele. Była to zresztą szkoła niejednolita, zespolona dla celów apologetycznych przez papieża Piusa X w antymodernistycznej encyklice *Pascendi Dominici gregis* z r. 1907.

Ostatnim wreszcie prądem, zasługującym na uwagę jest kierunek myśli religijnej, narodzony w specyficznej atmosferze rosyjskiej, a posiadający bogatą historię i liczne świadectwa literackie. Trudno jest sprowadzić do wspólnego mianownika rozmaite stanowiska będące przejawem *bogoiskatielstwa* na marginesie prawosławia. Spotykamy te myśli i u Tołstoja, który potępiając współczesną cywilizację pragnął powrotu do Ewangelii i Dekalogu, ujmowanych zresztą w duchu abstrakcyjnego humanizmu; i u Dostojewskiego — w sporze braci Karamazowych, który stanowi najwspanialszy wyraz literacki walki z Bogiem o człowieka; i później — poprzez Bułgakowa, aż do współczesnego nam niemal Bierdiajewa. Wspólną cechą tych rozważań jest ich niezwykle silny charakter narodowy, wiążący się najczęściej ze swoistym mesjanizmem rosyjskim, polegającym na wierze w apostolskie posłannictwo Rosji w Europie.

Tak w najogólniejszym zarysie przedstawiał się wachlarz poglądów religijnych epoki Brzozowskiego. W uzupełnieniu tego ob·azu należy jednak zwrócić uwagę na dwa istotne fakty dotyczące samego Kościoła

Po pierwsze — wszystkie wyżej opisane przejawy zainteresowania myślą religijną dokonują się niemal wyłącznie poza Kościołem: w łonie neokantyzmu. sceptycyzmu, spirytualizmu, w prawosławiu, protestantyzmie i anglikanizmie nawet — ale nie w katolicyzmie ortodoksyjnym.

Po drugie — w omawianym okresie obniżył się znacznie prestiż społeczny Kościoła. Poza wzmiankowanymi starciami z filozofią modernizmu i ofensywą ateistyczną, wchodził tu w grę krańcowy konserwatyzm społeczno-polityczny katolików. Zainteresowanie dla konfliktów społecznych kapitalizmu przejawione zostało po raz pierwszy dopiero w encyklice *Rerum Novarum* w r. 1892 — czyli w pół wieku po pierwszych wystąpieniach Marksa. Nie można przy tym na rolę społeczną Kościoła patrzeć jedynie w perspektywie encyklik — praktyka kół klerykalnych w wielu krajach z pewnością obniżała prestiż katolicyzmu wśród postępowej części społeczeństwa. Czasy Leona Bloy jeszcze nie nadeszły. W sumie więc filozofia przynosi pewne odrodzenie myśli religijnej, a obserwowana rzeczywistość często odstręcza od katolicyzmu; te dwa fakty stanowią istotne determinanty w kształtowaniu się poglądów religijnych zarówno Brzozowskiego, jak i całej jego epoki.

Problematyka religijna okresu rozwijała się zatem równocześnie na kilku płaszczyznach, układając się w różnorodne alternatywy. Linia pierwszego frontu, historycznie najstarsza, przebiegała między scjentyzmem a konserwatyzmem katolickim. Druga — dla epoki daleko bardziej reprezentatywna — dzieliła humanizm ateistyczny od chrześcijańskiego. Tu wymienić trzeba nazwisko Pascala i Feuerbacha, Kierkegaarda i Nietzschego, Dostojewskiego i Newmana. Trzeci front znajdował się na płaszczyźnie socjologii i filozofii kultury i wyrażał się w sporze o wartość chrześcijaństwa w budowie nowego świata — przeciw Marksowi i Durkheimowi wysuwali tu zarzuty Sorel, James i włoscy pragmatyści: Prezzolini i Papini. Ostatnim wreszcie sporem, który dzięki zaangażowaniu się weń Kościoła stał się najgłośniejszy, choć chyba nie był dla epoki najbardziej charakterystyczny, był spór modernistów katolickich lub katolicyzujących z ortodoksją.

Tak mniej więcej zarysowuje się mapa ideologiczna, na tle której śledzić będziemy kręte drogi Stanisława Brzozowskiego w poszukiwaniu światopoglądu religijnego.

MY, PÓŹNO URODZENI...

„Rodzice moi byli oboje, w różnej postaci, rozbitkami szlacheckiego rozkładu i z tradycjami zamożności i majątku, bez tradycji pracy, z osłabionym lub zanikającym poczuciem rzeczywistości, celów i uczuć ogólnych" — oto, jak charakteryzuje Brzozowski swój dom rodzinny i środowisko, z którego wyszedł. Deklasacja ziemiaństwa wiązała się z ruiną zarówno majątkową, jak i ideologiczną. Pokolenie wychowane i dojrzałe przed Powstaniem Styczniowym nie potrafiło przystosować się do nowej rzeczywistości politycznej, społecznej i gospodarczej. Świat, w którym żyli, zmienił się zbyt szybko. Dawne wartości i zasady zdewaluowały się, nowe okazały się zbyt trudne do przyjęcia. Pozostała wegetacja na marginesie nowych prądów społecznych — i dawne tradycje, pozbawione współczesnego wyrazu. W tradycji tej, obok patriotycznych wspomnień powstańczych ważną rolę odgrywa katolicyzm. Treść jego była jednak bardzo uboga — z goryczą mówił o niej sam Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski*.

> „Polak wie, że msza się odprawia, że żona i służba chodzi do spowiedzi, że jest święcone i że przed śmiercią trzeba będzie o tym wszystkim pomyśleć".

Katolicyzm związany w ten sposób z ograniczeniem intelektualnym, często z fałszem moralnym, zawsze niemal z konserwatyzmem społecznym, i nieudolnością życiową, katolicyzm wreszcie, z którego nic nie wynikało w praktyce życiowej — oto obraz, wyniesiony przez Brzozowskiego ze wspomnień dziecinnych. Siły tych wspomnień dowodzi choćby to, że we wszystkich powieściach Brzozowskiego powtarza się ten sam motyw religijności polskiej wsi i dworu szlacheckiego widzianej oczyma młodego chłopca. O tym bolesnym, pierwszym zetknięciu się z wiarą nie wolno zapominać przy dalszej analizie poglądów Brzozowskiego.

Lata 1886—96 wyznaczają okres szkolny pisarza. Lektura kartek poświęconych szkole w *Pamiętniku* przywodzi nieodparcie skojarzenia z *Syzyfowymi pracami* Żeromskiego. Ta sama polityka rusyfikacyjna nauczycieli — i jakże podobna reakcja ucznia, który porzuca literaturę i historię polską dla studiów nad Lermontowem, Gogolem czy Hercenem. Zdolny i pilny — Brzozowski poddał się działaniu szkoły. Wpływ jej na jego rozwój ideowy zaważył na całej późniejszej formacji. Pierwsze samodzielne lektury filozoficzne Brzozowskiego — to Darwin, Buckle i Haeckel z jednej strony, a Turgieniew, Uspieński i Bieliński — z drugiej.

Wpływ pierwszej trójki nazwisk nie był tu niczym nienormalnym. Pozytywizm polski dawno już umieścił je na swych sztandarach. Dziwne byłoby, gdyby Brzozowski nie znał książek takich jak

O pochodzeniu gatunków czy *Historia cywilizacji w Anglii*. Podobnie nie można się dziwić, że tradycyjny katolicyzm musiał się mu wtedy wydać czymś zupełnie już martwym i upaść pod naporem pozytywistycznego monistycznego ateizmu.

Bardziej skomplikowana jest sprawa wpływu lektur wymienionych poprzednio pisarzy rosyjskich. Wprowadzili oni Brzozowskiego w świat filozofii i zagadnień społecznych. Wpływy ich, a zwłaszcza Bielińskiego, w znacznej mierze zdecydowały o dalszej ewolucji pisarza.

Rosyjska myśl radykalna i rewolucyjna tego okresu, wywodząc się z lewicy Heglowskiej miała jednak charakter zupełnie specyficzny. Hegel pojmowany indeterministycznie i niefinalistycznie kojarzył się w niej z Fichteańskim indywidualizmem. Problematyka rewolucji grawitowała w związku z tym nie w kierunku ekonomiczno-społecznym, jak u Marksa, ale przesuwała swe rozwiązania coraz bardziej na płaszczyznę humanistyczną i etyczną. W działalności rewolucyjnej w Rosji brało się wówczas pod uwagę nie tyle klasę czy partię w marksistowskim znaczeniu słowa, ale małe zespoły, kółka, i poszczególne jednostki. Szeroki odzew znajdowały indywidualistyczne hasła anarchizmu i nihilizmu.

Sława bohaterów „wędrówki w lud", czy późniejszej działalności terrorystycznej narodnowolców opiewała przede wszystkim ich postawę moralną. Zachodziła zależność — wydawać by się mogło — paradoksalna: sprawa rewolucji społecznej zbliżała do problematyki osobistego życia człowieka. W tej sytuacji światopogląd przyrodniczego i ekonomicznego scjentyzmu, oparty czy to o Marksa, czy o pozytywistów chwiał się i ustępował przed tendencjami neokantowskimi. Załamanie się ruchu rewolucyjnego w Rosji po upadku Narodnej Woli w r. 1883 stało się również czynnikiem otwierającym rosyjską myśl radykalną dla tendencji pesymizmu i sceptycyzmu wobec poprzednio głoszonych haseł światopoglądowych i społecznych.

Zależność Brzozowskiego od myśli rosyjskiej była w tym okresie ogromna. Wskazuje na to m. in. jego charakterystyka zawarta w książce Grabca *Czerwona Warszawa przed ćwierć wiekiem*, a odnosząca się do r. 1897:

„W obcowaniu z nim uderzało przesiąknięcie kulturą rosyjską. Cytował całe ustępy Uspieńskiego, Sołowiewa, Pisarewa i zachwycał się rosyjskim życiem".

Związki z myślą radykalnych Rosjan uwrażliwiły Brzozowskiego na problematykę jednostki, nauczyły sceptycyzmu wobec fasadowych tez pozytywizmu, uświadomiły całą trudność humanizmu, który w tej epoce musiał być pesymistyczny, czy nawet wręcz tragiczny. Lektury Bielińskiego — jak sam to przyznaje w pamiętni-

ku — wyrobiły w nim cechę obcą pozytywistom — wartościowanie faktów i teorii, przede wszystkim w aspekcie etycznym. Cecha ta pozostanie mu na zawsze — zarówno rozwiązania filozoficzne, jak i krytyki literackie i felietony społeczne będą na sobie nosić piętno moralitetu.

To wyczulenie zmysłu etycznego wpłynie również kolosalnie na dalszą ewolucję poglądów religijnych Brzozowskiego, które zawsze już będą miały bardzo wyraźne akcenty humanistyczne.

Humanizm ten jednak w pierwszym okresie jest źródłem głębokiej depresji pisarza. Poprzez myślicieli rosyjskich dociera do empiriokrytycyzmu Avenariusa, który ostatecznie obala w nim zaufanie do scjentyzmu. Przekonanie o bankructwie nauki zawiesza w próżni zarówno możliwość racjonalnego poznania świata jak i wszelkie dotychczasowe kryteria wartościujące. Obserwacja otaczającego świata, jak i własne, szczególnie w tym okresie ciężkie, przeżycia — wydalenie z uczelni, nędza, cytadela, samotność i niewiara we własne siły — stanowią konkretną życiową podstawę dla przekonań najbardziej pesymistycznych. Zagadnienia jednostki zagubionej w świecie, pozbawionej kategorycznych przekonań, wikłającej się w chaosie sceptycyzmu i pesymizmu, stały się młodemu Brzozowskiemu życiowo bliskie. Tragicznie odczuwa wtedy los człowieka, który nie potrafi odnaleźć samego siebie w epoce, w jakiej przyszło mu żyć. Ma lat dwadzieścia.

CZŁOWIEK I BÓG

Tragedia domaga się wytłumaczenia. Zagadnienie sensu losu ludzkiego nie daje łatwo spokoju temu, kto pokusi się o jego rozwiązanie. Szukając odpowiedzi na dręczące go pytania natrafia Brzozowski na problematykę religijną. Dochodzi do niej drogą niespodziewaną, bo przez... Ernesta Renana, do którego sięgał w poszukiwaniu filozoficznego wyrazu dla swego sceptycznego humanizmu.

Wymowa pism Renana, którego nazwisko dobrych kilka dziesiątków lat miało wartość symbolu myśli antyreligijnej i widniało na sztandarach w walce z Kościołem, była bardziej skomplikowana niż mogłoby się to wydawać pobieżnemu czytelnikowi. Naczelną tezą Renana był sceptycyzm. Odnosił się on zarówno do wiedzy, zwłaszcza historycznej i filozoficznej, jak i do wiary religijnej. Dlatego w równej mierze zwalczał Renan w swych pismach wiarę, jak i konsekwentny Wolteriański ateizm. Zgodnie z tymi założeniami najsłynniejsza z jego książek, *Życie Jezusa,* przedstawia Jezusa jako najszlachetniejszego z żyjących — ale tylko człowieka. Książkę tę kończy Renan słowami:

„...cokolwiek kryje w swym łonie tajemnicza przyszłość, nic nie przewyższy Jezusa. Kult Jego będzie się wciąż odmładzał, legenda jego będzie zawsze budziła łzy w oczach, cierpienia jego poruszą najszlachetniejsze serca, wszystkie wieki będą świadczyły, że w całym plemieniu ludzkim człowiekiem największym był Jezus".

Charakterystyczną cechą tego ujęcia jest przeżycie humanizmu chrześcijaństwa. Myśl ta, często spotykana w ateistycznej filozofii i literaturze XX wieku, w czasach Renana stanowiła wśród myślicieli niekatolickich niewątpliwe *novum* i głęboko zafascynowała Brzozowskiego. Świadczą o tym m. in. niektóre sformułowania w jego pierwszych ukazujących się wtedy artykułach. Oto jedno z nich:

„Zwykle ludzie radzą sobie w ten sposób, że porzucają jedną wiarę, znajdują inną: przestają wierzyć w Chrystusa, zaczynają wierzyć w postęp społeczny, w naukę itp.(...) Sierota, któremu Bóg zmarł w piersi, nie uczuje się nigdy swojsko w przytułkach, które stworzyli sobie ludzie, co nie czuli nigdy, jak prawdziwie i dalece Bóg może być Ojcem człowieka".

Zestawienie tych dwóch fragmentów wskazuje, jaką rolą odegrał w kształtowaniu poglądów Brzozowskiego Renan. Gdzie indziej pisze Brzozowski o religii, jako najpełniejszym i najbardziej adekwatnym wyrazie tragedii losu ludzkiego.

Na tym tle zrodziło się zainteresowanie Pascalem. Pascal pociągnął go przede wszystkim stwierdzeniem, które Brzozowskiemu było bardzo bliskie: człowiek w świecie czuje się zagubiony, racjonalizm nie daje mu odpowiedzi na zasadniczy problem sensu istnienia. Egzystencja człowieka krąży według Pascala pomiędzy wielkością i nędzą, nieskończonością Boga i nicością bytu pozbawionego świadomości. Dla osiągnięcia pełni swej natury musiałby odzyskać Boga, bo stworzony jest dla współżycia z Nim. Z natury wymaga transcendencji. Ale w następstwie grzechu pierworodnego nie może sam osiągnąć Boga i rozwinąć swojej prawdziwej natury. Tylko łaska może mu to dać — inaczej żadne wysiłki nie wyrwą go ze stanu zawieszenia między otchłaniami, zdala od Boga, który go jednocześnie przyciąga swą wielkością i odmawia łaski zaspokojenia wywołanych tęsknot. W tym tkwi tragedia człowieka, który nie może zmniejszyć swych cierpień.

Pascal widzi przełamanie tej tragedii w ufności w miłość Boga do ludzi i w wierze w łaskę. Jego zdaniem tylko miłość może uratować człowieka, rozum jest tutaj bezsilny.

Od samego początku myśl Pascala miała dwie recepcje. Jedna

z nich, jansenistyczna, przyjmowała dramat człowieka oddalonego od Boga jako sytuację tragiczną i negowała wyjście proponowane przez samego Pascala. Druga — pozostająca w zgodzie z ortodoksją katolicką — stawiała akcent właśnie na ważności zaufania i miłości Boga w życiu wewnętrznym i na wierze we wszechmoc Jego łaski.

Oczywiście dla Brzozowskiego, szukającego u Pascala religijnego wyrażenie tragedii ludzkiej, bliższe było odczytanie jansenistyczne, charakterystyczne zresztą dla całej egzystencjalistycznej recepcji siedemnastowiecznego myśliciela. Świadczą o tym liczne wypowiedzi w jego artykułach z tego okresu, gdzie podkreśla głębię tragizmu Pascalowskiego. Oto jedna z refleksji tego rodzaju, wyjęta z niedrukowanej pracy o Przybyszewskim:

> „Tej tragedii nie przeżywała żadna dusza może od czasów Błażeja Pascala z tego jego momentu, gdy czynił on przedmiotem gry w orła i reszkę — nieśmiertelność duszy i racjonalny porządek świata, gdy zlany śmiertelnym potem pisał swoje przerażające: *prenez le l'eau bénite, abétisser vous,* lub wyobrażał sobie i słyszał wewnątrz skamieniałej duszy śmiech, jakim Bóg, przedwieczny sędzia powita potępienie grzeszników, gdy prowadził swój straszny dialog z Bogiem, który, według jego pojęcia, po to tylko czynił cudy, by potępić tych, co w nie nie wierzą, a jednocześnie gdy rozpływał się w ekstazie upojenia na myśl o tym przerażającym Bogu".

Przyjmuje zatem Brzozowski tylko połowę koncepcji Pascala: wizję człowieka bezwzględnie zależnego od Boga, którego nie potrafi osiągnąć. I choć jest pełen uznania dla głębokości myśli Pascala, nie potrafi się z nim zgodzić: wizja ta wydaje mu się dla godności ludzkiej zbyt upokarzająca. Istotnie — uznanie wszechmocy Boga i konieczności poddania Mu się, przy jednoczesnym braku wiary w Jego łaskę — upokarza człowieka. Pascal w recepcji jansenistycznej, a za nią w preegzystencjalistycznej, Pascal pozbawiony zaufania do Boga, przezwyciężającego poczucie tragizmu, przestaje być humanistyczny. To ma na myśli Brzozowski pisząc w końcu r. 1902:

> „Być zawsze narzędziem, nigdy ręką, która tym narzędziem kieruje... Jansenistowskie *le moi est haissable* jest dewizą dla bardzo wielu, jest dewizą, która dopiero zaczyna przemijać.
>
> Obawa przed osobowością, niechęć do niej, nieufność do wszystkiego, co jest osobistym, indywidualnym, twórczym — oto, co odnajdujemy jako podścielisko ogólne prądów, zjawisk należących do różnych i bardzo odległych od siebie dziedzin".

Brzozowski buntuje się, zaczyna szukać ideologii, która uznając cały tragizm życia człowieka, dawałaby jednostce prawo do działania. Pascal, zwłaszcza pojmowany tragicznie, w duchu jansenizmu, nie może widnieć na sztandarze aktywizmu życiowego jednostki. W jego świecie działanie bez łaski Boga nie posiada wartości. A w łaskę uwierzyć jest najtrudniej.

Wybiera więc Brzozowski świat bez Boga, ale za to z silnym człowiekiem — świat filozofii Nietzschego — ale i tam odnajduje gnębiące go problemy.

Filozofia nietzcheańska okazuje się nie mniej tragiczna od jansenizmu. Co więcej, tragizm jej jest — rzecz, wydawałoby się, paradoksalna — w gruncie rzeczy tragizmem religijnym.

Tragedia zaczyna się od stwierdzenia, że Bóg umarł. Nie jest to proste, empiryczne stwierdzenie faktu nieistnienia Boga, tak jak stwierdzał go Haeckel, czy nawet Feuerbach. Nietzsche rozumie przez śmierć Boga odwrócenie się człowieka od świata łaski i jego praw. Człowiek rezygnując z Boga, zabija Go dokonując świadomego wyboru. Decyduje się na pozostanie sam ze sobą, pod pustym niebem i bez dawnego ideału przed oczyma. Sam musi budować swoje własne ja, według własnych, przez siebie ustanowionych i własną tylko powagą usankcjonowanych kryteriów wartości. Nietzsche pojmuje wielką odpowiedzialność człowieka za tę decyzję i ta odpowiedzialność mu ciąży. W odpowiedzialności tej — przed samym sobą tylko — i w przygniatającej samotności metafizycznej widzi straszną tragedię człowieka.

Nietzsche — jak i Pascal — nie wytrzymuje pustki. Na miejsce uśmierconego Boga stawia nadczłowieka. Ma on być jednocześnie ideałem, stanowić wzór dla świadomego dążenia człowieka do wielkości, ale przede wszystkim ma stać się kimś, kto mógłby być partnerem dialogu, który człowiek musi prowadzić. Nadczłowiek, zajmując opustoszałe niebo ratuje człowieka przed tragizmem samotności metafizycznej wywołanej śmiercią Boga.

Odczytanie Nietzschego przez Brzozowskiego jest bardzo głębokie — co dziwi, wziąwszy pod uwagę jego młody wiek (24 lata) i płyciznę popularnego wśród modernistów polskich nietzscheanizmu.

> Nietsche — zdaniem Brzozowskiego — „pragnął, by ludzie nauczyli się żyć najbujniej i najpotężniej patrząc w Pascalowskie otchłanie, by nauczyli się czerpać dumę i moc z nieuniknionej i przyjętej przez nich samych grozy".

Nietzscheanizm symbolizował dla Brzozowskiego współczesną formę światopoglądu tragicznego i zarazem w pełni humanistycz-

nego i jako taki zasługiwał dlań na najwyższe uznanie, dopóki był w pełni konsekwentny. Niekonsekwencją było dla Brzozowskiego przyjęcie ideału nadczłowieka. Spostrzegał bowiem, że jest to próba uniknięcia tragizmu, zastępowanie porzuconego Boga — sztucznie skonstruowanym bożkiem i szyderczo nazywał nadczłowieka „poduszką, na której zmęczony mędrzec oparł głowę".

Sam wyrzekał się punktu oparcia. Wybierając humanizm ateistyczny, rezygnując z Boga, zdawał sobie sprawę z tego, że pozostają mu tylko ludzie. Odpychał Boga w imię ich godności, ale równocześnie zdawał sobie sprawę ze słabości człowieka i jego beznadziejnego osamotnienia. Dlatego humanizm jego pozbawiony był akcentów pewności siebie i beztroski. Był tragiczny — Brzozowski zdawał sobie sprawę, że odrzuciwszy świat łaski człowiek nie będzie szczęśliwy. Świadczą o tym przejmujące słowa napisanego trzy lata później poematu o Dostojewskim:

O Chryste — odejdź!
Wyrzekamy się Ciebie i Ty się nas wyrzecz
Daj nam rozkosz bez wstydu, Chryste!
Zawrzej wrota niebios!
Niech będzie mrok!
Lecz niech Twoje oczy nie patrzą!
Niech nie patrzą z miłością!
Niech nie patrzą z przebaczeniem!
Niech nie patrzą z bogosławieństwem!
Nie zniesiem, nie zniesiem, o Chryste
Tyś nie znał — nie mogłeś znać człowieka!
    Odejdź, odejdź!
    O potępienie Cię błagamy, jak o litość
Niech Twoje oczy zgasną!
    Daj nam bezwstyd — Chryste!
    Dzieci mroku pozostaw mrokowi!

NA LEWICY SPOŁECZNEJ

W roku 1904 zaszedł w poglądach Brzozowskiego doniosły przełom. Określić by go można najściślej, jako zasadniczą zmianę podejścia do otaczającej go rzeczywistości. W centrum uwagi pisarza znalazła się problematyka społeczna. Przyczyny tej zmiany są różne: trzeba tu pamiętać o powszechnym zainteresowaniu sprawami polityczno-społecznymi w Kongresówce w związku z wojną rosyjsko-japońską, o narastaniu fali strajkowo-rewolucyjnej, o tym wreszcie, że na lata 1903—1906 przypada w życiu Brzozowskiego okres aktywnej działalności publicystycznej w pismach radykalnych tego typu

jak „Głos", „Przegląd Społeczny", „Społeczeństwo". Z pewnością lewicowe środowisko wpłynęło na młodego publicystę bardzo silnie. W związku z tym krzywda człowieka, na którą Brzozowski był zawsze szczególnie uwrażliwiony, zatraciła swój filozoficzny charakter: ukazała się w wymierzalnych kategoriach wyzysku, głodu, ciemnoty i nierówności społecznej. Abstrakcyjny humanizm wyznawany przez Brzozowskiego w ubiegłych latach po zetknięciu z tą problematyką musiał grawitować w kierunku Marksa. Tak też się stało. Idea nowego społeczeństwa, opartego na wspólnej pracy równych i wolnych ludzi z całą siłą pociągnęła umysł młodego pisarza. Doszedł on do Marksa nietypowym bezdrożem, poprzez myślicieli dalekich od ortodoksji partyjnej. Wierny swym nauczycielom z lat wczesnej młodości odczytał ekonomiczny system Marksa w kategoriach moralnych. Suchodolski słusznie zauważa, że dziwnie brzmiał u Brzozowskiego marksizm pozbawiony wszystkich podstawowych pojęć ekonomicznych, a stosunek do pracy swą romantyką i patosem przypominał raczej Fichtego i Carlyle'a niż Marksa. Nie wchodząc w drobiazgowe rozróżnienia, trzeba zauważyć, że Brzozowski nawet w okresie najbliższego zetknięcia się z marksizmem protestował w imię humanizmu uniwersalistycznego przeciwko idei rewolucji. Wkrótce też stworzył własny system filozofii społeczeństwa na marginesie ortodoksyjnego marksizmu, a mianowicie pojął socjalizm jako ideę wspólnoty pracy dla dobra ludzkości. Niezwykle żywy kult pracy, której przypisywał zasadnicze znaczenie moralne, stał się dlań podstawą etyki, ekonomii i kultury. Na tym gruncie zbliżył się też do twórcy syndykalizmu — Jerzego Sorela.

Te poważne zmiany światopoglądowe odbiły się również na poglądach religijnych. Jak wszędzie, tak i w tych kwestiach problematyka postawiona została na płaszczyźnie społecznej. Źródłem nowych poglądów była w pierwszym rzędzie obserwacja. Wynikły z niej dwie, związane ze sobą tendencje. Najpierw dostrzegamy w pismach Brzozowskiego silną krytykę katolickiego konserwatyzmu społecznego, nazywanego zresztą najczęściej „pseudokatolicyzmem". Rzecznikiem jego był, zdaniem Brzozowskiego, Henryk Sienkiewicz i w związku z tym młody publicysta w najostrzejszych słowach szydził z wzorów moralno-ideowych typu rodziny Połanieckich i prymitywizmu postaci pierwszych chrześcijan w *Quo vadis*. Później niechęć ta przeradza się stopniowo w coraz silniejszy antyklerykalizm. Początkowo jest on tylko jednym z przejawów krytyki konserwatyzmu społecznego, z czasem przesuwa się jednak na centralną pozycję w atakach ideologicznych Brzozowskiego. Dość tu przypomnieć napisaną w tym okresie powieść *Płomienie* czy też takie zdanie:

„Tak jest, nie tylko głód, nędza, ciemnota niszczą życie mas, trawi je trucizna wiary obcej, wrogiej rozumowi, odwieczny wróg, sługa Rzymu, członek potwornego ciała Kościoła katolickiego, zatruwa nieustannie życie mas, czyni dzieci niezdolnymi do rozumienia prawdy, mary piekielne stawia na straży, by nie dopuściły niczego, co wstrząsnąć by mogło tym systematem nędzy i upodlenia".

Tym poglądom na praktyczną rolę kotolicyzmu towarzyszyły i przesłanki filozoficzne i socjologiczne. Znalazł je Brzozowski u Durkheina i Marksa. Pierwszy z nich wskazywał na to, że religia, jako zespół obowiązujących pod sankcją społeczną wierzeń jest wytworem świadomości zbiorowej społeczeństwa pierwotnego i że jako taka jest pozostałością fazy przedfilozoficznej dziejów ludzkości. Podobnie interpretowali religię marksiści, zwracając dododatkowo uwagę na jej wsteczną rolę, jako narzędzia potrzymywania ustroju wyzysku społecznego.

Największe wrażenie wywarła jednak na Brzozowskim koncepcja Sorela, który uznał religię za przykład niezaktualizowanego współcześnie mitu twórczego. Mit twórczy, w sensie nadawanym temu określeniu przez Sorela, to pewien „obraz myślowy, który zdolny jest wskazać nam taką postać działania, w której nasze twórcze dążenia posiadałyby moc istnienia wobec świata" (cytuję za Brzozowskim — *Legenda Młodej Polski)*. W definicji tej zwraca uwagę brak kryterium prawdziwości oddziaływującej idei. Sens pojęcia oparty jest wyłącznie o kryterium funkcji społecznej, wartości niejako propagandowej. Tę koncepcję Brzozowski przyjął i zgodził się z Sorelem na fakt dezaktualizacji religii we współczesnym społeczeństwie. Oznaczało to spokojny, obojętny ateizm.

Zestawienie tych poglądów Brzozowskiego z wygłaszanymi poprzednio jest zaskakujące. Trudno o większą różnicę postaw: z jednej strony poczucie tragizmu — z drugiej skrajny utylitaryzm społeczny w traktowaniu religii. Idea poprzednio odzwierciedlająca metafizyczną sytuację człowieka zostaje zdegradowana do roli mitu, istotnego jedynie przez swe powiązania socjalno-ekonomiczne. Problemy, które poprzednio rysowały się, jako zasadnicze „być albo nie być człowieka", potraktowane zostały, jako uboczny produkt cywilizacji wczesnego stadium rozwoju grupy społecznej. Zmiana poglądów dokonała się szokująco szybko, łatwo i bezboleśnie. Jest w tej ewolucji coś nieomal cynicznego.

A jednak można ją wyjaśnić — i to nie tylko na zasadzie zgodności z całokształtem nowych założeń filozoficznych.

Cofając się do wcześniejszych etapów rozwoju światopoglądu Brzozowskiego nie należy zapominać o braku pewników u podstaw

jego filozofii. Obalone dogmaty scjentyzmu nie zostały zastąpione żadnymi innymi. Nie wniósł ich ani Pascal, ani Nietzsche. Filozofia Marksa również nie oparła się o żadne założenia ontologiczne i została przyjęta jedynie na zasadzie obserwacji konkretu społecznego epoki. W tej sytuacji relatywizm musiał być jedyną naturalną postawą. Z niego wynikać zaś może tylko jedna hierarchia wartości: skrajny pragmatyzm. Skoro nic nie jest pewne, za prawdziwe można uznać tylko to, co skuteczne.

A hierarchia wartości była Brzozowskiemu niezbędna, skoro chciał działać. I tu utylitaryzm przyjęty przezeń staje w innym świetle. Łatwo tę postawę krytykować, odżegnując się od aktywnego zaangażowania. Dla Brzozowskiego zaangażowanie było moralnym obowiązkiem walki z otaczającym go złem. Uznawszy tragiczną sytuację człowieka, nie potrafił, jak moderniści mu współcześni, odprawiać mszy do szatana. Obcy był mu wszelki flirt ze złem, przejawiający się w każdej „czarnej literaturze" wszystkich epok. I jeśli zmiana płaszczyzny filozoficznej była niewątpliwym spłyceniem rozważań nad problemami religii i losu człowieka, jeśli zwiodła go na manowce uproszczonych i zbyt łatwych ocen, niemniej jest w tym wyborze coś zasadniczo słusznego i etycznie wartościowego: pragnienie walki o dobro człowieka.

Jak jawiła mu się wartość religii w tej walce?

Trzeba pamiętać, że rozważania nad religijną koncepcją życia człowieka doprowadziły go do wniosków pesymistycznych: zarówno Pascalowska zależność od Boga, jak i podjęty później bunt przeciwko Bogu nie przełamały poczucia tragedii. Myślenie kategoriami religijnymi nie prowadziło go więc do celu. Była wszakże sprawa ważniejsza. W rozważaniach religijnych poprzednich lat Brzozowski całkowicie odseparował relację człowiek-Bóg od relacji człowiek-inni ludzie. On to zrobił, czy może raczej epoka?... Tragedią chrześcijaństwa tamtych czasów było to, że dobro człowieka kojarzyło się częściej w świadomości z hasłem „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!" niż ze starym przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Sprawy międzyludzkie straciły związek z boskimi. A w takiej sytuacji w programie naprawy świata dla religii miejsca rzeczywiście być nie mogło. Musiała być uznana za bezużyteczny, staroświecki balast. I tak w biografii duchowej Brzozowskiego zdarzył się drugi tragiczny paradoks. Przed kilku laty odrzucił Boga w imię godności ludzkiej. Teraz — w obronie ludzkiego szczęścia.

MIT SUPER TWÓRCZY

Rok 1908 stanowi pod wieloma względami datę przełomową w krótkim życiu Brzozowskiego. Biografia pisana notuje w tym roku wybuch „sprawy Brzozowskiego" wywołanej oskarżeniem o szpiegostwo. W dziejach jego ewolucji ideowej jest to moment uświadomienia sobie zasadniczego problemu, którego rozwiązania szukać będzie w ciągu pozostałych paru lat życia. Problem ten stanowi pytanie o możliwość stworzenia programu ideologicznego dla narodu. Naród bowiem jest społecznością, z którą Brzozowski czuje się zespolony najsilniej, zwłaszcza po zerwaniu więzów ze środowiskiem partyjnym PPS-u.

W *Legendzie Młodej Polski* spotkać można przeciwstawienie „rzetelnej woli polskiej" — „miałkiemu zadowoleniu z siebie różnych grup polskich". Określenia te mogą służyć za dowód, że ta zmiana poglądów nie była kokietowaniem innych partii, np. endecji, co później Brzozowskiemu próbowano imputować. Jest to po prostu przekonanie o konieczności ponadpartyjnego zjednoczenia narodu dla uratowania swej egzystencji.

Zagadnienie programu narodowego rozważa Brzozowski w specyficznym powiązaniu z poprzednio przyjętymi poglądami. Analizując różne kultury narodowe w rozmaitych momentach dziejowych, usiłuje wykryć to, co można byłoby określić mianem ich mitów Sorelowskich. W analizach tych wyraża się aktualność Sorela dla Brzozowskiego. Charakterystyczne, że autor zwraca w nich szczególną uwagę na rolę religii w dziejach badanych epok i narodów.

Tak więc analizy włoskiego trecento i quattrocento uzupełniane są przez rozważania nad postawą i dziełem św. Franciszka z Asyżu. W studium *Z powodu pamiętników Saint-Simona,* będącym analizą Francji Ludwików, zwraca uwagę na rolę katolicyzmu jako czynnika budowy narodowego państwa francuskiego i jego kultury. Przypominając postacie Bossueta, Richelieu'ego i Pascala — trzech jakże różnych przedstawicieli myśli chrześcijańskiej, krytyk ukazuje Francję w. XVII jako wynik syntezy chrześcijaństwa i ducha renesansu. Surowo oceniana przezeń kultura dworska ze swą płycizną i oderwaniem od pracy komentowana jest tutaj jako wynik sfałszowania ducha chrześcijańskiego.

Najbardziej istotne są dla pisarza jednak analizy kultury polskiej. I tu problem myśli religijnej stale jest aktualny — zastanawiając się nad literaturą staropolską, Brzozowski niezwykle wysoko stawia Skargę, któremu pod względem wartości ideowo-patriotycznych chce przyznać pierwszeństwo nawet nad Kochanowskim. Najgłębsze analizy historii kultury polskiej w tym aspekcie

dotyczą jednak romantyzmu. Ideowo najbliższymi Brzozowskiemu są spośród romantyków — Mickiewicz, Norwid i August Cieszkowski — u nich bowiem znajduje najwięcej zaangażowania w sprawę przyszłości narodu i najgorętsze nawoływania do wspólnej pracy w tym kierunku. Jednocześnie przyznać musi Brzozowski, że idee te u wszystkich trzech wyrastają z głębokiego przeżycia katolicyzmu.

Wszystkie te spostrzeżenia wywołują w przekonaniach Brzozowskiego chaos: załamuje się przyjęty poprzednio schemat ideologiczny, pisarz znów musi rewidować swe poglądy. Rewizja ta przeradza się w walkę wewnętrzną, której widocznym świadectwem są kartki *Legendy Młodej Polski*. Dzieło to, powstające w ciągu trzech lat, w których proces formowania się poglądów Brzozowskiego na rolę katolicyzmu przebiegał niezmiernie dynamicznie, nie jest konsekwentną obroną jednej tezy. Katolicyzm, w pierwszych rozdziałach określony jako zdezaktualizowany mit twórczy epoki feudalnej, powraca raz po raz w dalszych analizach poświęconych charakterystyce poszczególnych pisarzy. Mimo ostrych zarzutów, skierowanych przeciwko Kościołowi, Brzozowski stwierdza:

> „Katolicyzm jest jedyną próbą historycznego światopoglądu, ucieleśniającego się w instytucjach i faktach kulturalnych — to jest jego trwałą i wielką zasługą".

Powstaje jednak pytanie, o ile ten super-twórczy mit ma zastosowanie w epoce współczesnej Brzozowskiemu. Pierwsza odpowiedź jest zdecydowanie negatywna: rola Kościoła i katolicyzmu skończyła się. Dziś człowiek, świadomy tego, że jest panem siebie, musi budować świat bez opierania się na autorytetach pozaziemskich.

Stopniowo jednak pewność pisarza w tym względzie maleje. Wpływ na to mają zarówno studia nad nowym prądem filozoficznym — pragmatyzmem Jamesa, który znalazł właśnie wtedy pierwszych wyznawców europejskich we Włoszech. Na gruncie pragmatycznej teorii prawdy i z psychologicznego punktu widzenia religia jest zjawiskiem jak najbardziej dla człowieka naturalnym. Co do jej prawdziwości James tak formułuje swe zdanie:

> „To, co wywołuje zmiany w jakiejś rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością — stąd czuję, że nie posiadamy filozoficznego usprawiedliwienia do nazywania nierzeczywistym mistycznego, czy niewidzialnego świata".

Spostrzeżenie to, przenoszące poniekąd na płaszczyznę psychologiczną punkt widzenia Sorela, przyjął również Brzozowski. Świat pozazmysłowy przestał być czymś niedopuszczalnym, niegod-

nym nowoczesnej filozofii, jak było to w systemie Marksa, czy we wczesnych poglądach Durkheima. Z drugiej strony dalsze analizy kultury polskiej i naszej psychiki narodowej — jakże ich wiele spotykamy w *Legendzie* — doprowadzają Brzozowskiego do przekonania, że jednak katolicyzm jest w mentalności polskiej siłą twórczą i może stać się oparciem ideowym. Toteż na ostatnich stronach *Legendy Młodej Polski* znajdujemy zdanie:

„Przechowywane w głębi podświadomego i niezrozumiane w swoim czasie znaczenie katolicyzmu odzywa się w nas i domaga zaspokojenia. Jeżeli nie istnieje on w nas jako wiara, istnieje jako kształt potrzeby. Napisałem w jednym z rozdziałów niniejszej książki, że cała epoka nasza może być pojmowana jako rozkład katolicyzmu, czasami wydaje mi się, że powinienem był napisać: przeistoczenie".

I dlatego wezwanie do działania wspólnego dla dobra całego narodu formułuje już pisarz w oparciu o prawdy religijne:

„Jest Bóg, żyje prawda, myśl nasza wzrasta w nią i z niej wyrasta poprzez naród. Gdziekolwiek jesteś, wyprostuj się w obliczu Boga i czyń. Czyń to, co niesie ci życie. Nie lękaj się życia, twórz jego irracjonalną potęgę. Jej każdy przyrost jest wzrastaniem prawdy".

Apel ten, niejednokrotnie podnoszony tam, gdzie na Brzozowskiego powoływano się w kojarzeniu na użytek polityczny polskości i katolicyzmu, jest w swej wymowie mniej prosty, niż się to może wydawać.

Niesposób odmówić tu pisarzowi patriotyzmu, czy znajomości psychiki polskiej, mocno zrośniętej z światopoglądem i cywilizacją chrześcijańską. Uznanie współczesnej siły kulturotwórczej i ideologicznej katolicyzmu, wbrew panującym powszechnie opiniom, dowodzi rzeczywistego zainteresowania problemem i umiejętności samodzielnego myślenia.

Niemniej nie można — jak to próbowano dowodzić — uważać wyżej przytoczonych poglądów za rzeczywistą afirmację katolicyzmu. Brzozowski, choć zmienia pogląd na aktualną przydatność faktu społecznego wiary dla propagandy haseł patriotycznych, pozostaje w dalszym ciągu na płaszczyźnie relatywistycznej i utylitarystycznej. Dlatego akceptuje wartości kulturotwórcze idei, której prawdziwość pozostawia poza zasięgiem rozważań. Prawdziwa afirmacja katolicyzmu musiałaby oprzeć się na uznaniu jego transcendencji wobec wszystkich innych treści ideologicznych, czyli wyjścia poza zamknięty obwód relatywizmu. A do tego Brzozowski wówczas nie doszedł. Katolicyzm pozostaje więc dlań mitem, choć mitem supertwórczym.

POTRZEBA WIARY

Z pozorności swej afirmacji katolicyzmu zdał sobie wkrótce sprawę sam Brzozowski. Relatywizm, leżący u podstaw Sorelowskiej teorii mitu twórczego, wyklucza prawdziwe zaangażowanie — i w tym leży przyczyna jego bezsilności. Mit skonstruowany dla potrzeb utylitarnych, nie wynikający z żadnej absolutnej hierarchii wartości, nigdy nie będzie przedmiotem prawdziwego angażującego wyboru, nie stanie się treścią wiary. Słabość jego leży właśnie w jego dowolności, braku transcendentnych (czy uważanych za transcendentne) motywów jego przyjęcia. Wybór dowolny jest zawsze pozornym. Umiera się za idee, ale nie za mity.

Brzozowski, uświadamiając sobie niewystarczalność dokonanej analizy socjologicznej i kulturowej katolicyzmu, idzie dalej. Ostatnie lata życia (1909—1911) są poświęcone przede wszystkim studiom nad problematyką wiary. Znajduje to swoje odbicie w ostatnich tomach jego pism: *Idee, Głosy wśród nocy*, studium o Newmanie, w powstającym w tym okresie *Pamiętniku* i w listach pisarza.

W rozważaniach swych Brzozowski powraca na płaszczyznę indywidualnych przeżyć człowieka i jego sytuacji w świecie. Ma to różne przyczyny, zarówno biograficzne (osamotnienie w wyniku akcji publicystycznej skierowanej nań w tym czasie, choroba przykuwająca do łóżka), jak i filozoficzne: wewnętrzna potrzeba zdobycia ostatecznych uzasadnień światopoglądu religijnego. W pismach z tego okresu pojawiają się znów dawno nie spotykane nazwiska Pascala, Nietzschego, Dostojewskiego. Nie powraca jednak Brzozowski do wątków rozważanych przed rokiem 1904. Myśl jego, nierównie bardziej samodzielna, rozwija się w pewnym powiązaniu z modernistami katolickimi, jak Blondel i Loisy — w większym stopniu jednak dąży do zrozumienia absolutnej prawdy religii.

Pierwszym etapem na tej drodze jest uznanie humanistycznej i uniwersalistycznej wartości wiary i Kościoła. Brzozowski dostrzega, że całe życie człowieka i społeczności ludzkiej daje się zawrzeć w prawdach wiary i w ten sposób katolicyzm przestaje być dlań tylko jedną z ideologii, staje się czymś szerszym, głębszym, dynamicznym, konkretnym wobec samego życia. Niesprowadzalność wiary do rzędu innych ideologii ludzkich nie oznacza jeszcze jednak uznania jej transcendencji. Pojęcia religijne mają jeszcze dla Brzozowskiego charakter zdecydowanie antropocentryczny. Tak na przykład interpretuje pisarz w *Pamiętniku* wartość sakramentu pokuty:

„Nie ja sam rozstrzygam, gdyż ja jestem zawsze tylko pewną postacią życia, ale właśnie samo życie — przypadkowość księdza

jest tu równoważnikiem nieskończonej wielorakości gatunku. Spowiedź przedśmiertna — ostatnie słowo, jakby z samym gatunkiem ludzkim".

Nie uważa się też Brzozowski za katolika. W rozprawie *Anti--Engels*, pisanej wczesną wiosną 1910 r., mówi o tym tak:

„Gdybym był katolikiem, nie ukrywałbym tego: uważam się za człowieka religijnego, ale wierzę, że ile razy wiara religijna jest sformułowana pojęciowo, staje się czymś zasadniczo antyreligijnym".

W początkach roku 1910 zetknął się Brzozowski bliżej z nieznanymi mu dotąd pismami Newmana. Znalazł w nich wiele wątków, które musiały przyciągnąć jego uwagę. Nie wgłębiając się w bardziej skomplikowane motywacje Newmana należy tu zwrócić uwagę na daleko posunięty jego sceptycyzm poznawczy i związany z tym antyintelektualizm. Nie ma dlań nic pewnego poza istnieniem własnej jaźni — i Boga. Świat postrzegalny empirycznie nazywa Newman przypowieścią. Wiarę swą wyprowadza z naturalnego sumienia, które przy pomocy zmysłu wnioskowania (*illative sense*) dochodzi do religii naturalnej tj. przeświadczenia o istnieniu władzy pozaludzkiej, ingerującej w życie człowieka. Z dwóch dróg ukazywanych w tym miejscu przez Camusa w *Człowieku zbuntowanym* — drogi łaski i drogi buntu — Newman wybiera pierwszą, przyjmując objawienie, a dalej konsekwentnie Kościół i katolicyzm. Tę drogę do wiary, opartą na momentach wolitywnych i zmyśle wnioskowania uważa za jedynie naturalną. Jest zwolennikiem dynamicznej koncepcji świata i wiary, ale pojmuje ją inaczej niż moderniści (i niż chciał Brzozowski): dynamizm i zmienność życia nie pociąga za sobą relatywizmu w teorii prawdy, bowiem nad rozwijającym się życiem istnieje odwiecznie doskonały i niezmienny Bóg, będący stałym punktem odniesienia. Wreszcie Newman jest indywidualistą i uniwersalistą zarazem i w tym duchu pojmuje chrześcijaństwo:

„Nauka chrześcijańska odwołuje się do każdego z nas z osobna i każdy z nas przyjmuje ją jakby odbicie samego siebie, ona jest realną, tak jak my realni jesteśmy".

Taka koncepcja katolicyzmu musiała wywołać zainteresowanie Brzozowskiego. Zainteresowanie to przybierając na sile, przeobraziło się w entuzjazm i doprowadziło do tego, że Brzozowski mimo daleko posuniętej choroby zajął się tłumaczeniem wyjątków z pism Newmana, które zaopatrzywszy w przedmowę posyła do swego lwowskiego wydawcy Bernarda Połanieckiego. W miesiąc później anuluje poprzednio napisaną przedmowę, wysyłając Połanieckiemu inną, trzykrotnie obszerniejszą. Nie mijają trzy miesiące, skarży się w *Pamiętniku:* „Mój tom o Newmanie trzeba będzie bezwzględnie cofnąć i zrobić według całkiem innego planu". Śmierć

przeszkodziła w tych projektach. Innym dowodem wielkiego zainteresowania Brzozowskiego Newmanem i świadectwem ewolucji, jaką pod jego wpływem przeżył może posłużyć ten wyjątek z listu do Rafała Bubera:

„Wie Pan może, że przygotowuję dla Połanieckiego rzecz o kardynale Newmanie. Zajął mnie on zrazu jako niepospolity typ życia umysłowego niezmiernie indywidualnego, jako twórca logiki wyeliminowującej władzę pojęć, abstrakcji nad konkretnymi przedmiotami. Z biegiem czasu stało się jednak co innego: zagadnienie religijne, które zawsze mnie nawiedzało, zbudziło się z siłą niepowstrzymaną. Poczułem, iż w tym wieku nie czas już odkładać, tylko trzeba raz na zawsze zdobyć się na całą jasność, do jakiej jest się zdolnym. Jest to proces bolesny i ciężki, tak rzadko jesteśmy szczerzy w swym myśleniu, że przychodzi taki rozrachunek ze sobą z niezwykłą trudnością. Ciężkim zaś jest szczególniej, gdy w rezultacie powraca wciąż zawsze ta sama, tylko coraz głębsza, coraz boleśniejsza niepewność. W pewnej chwili zawodzą wszystkie środki umysłowe: Wszystko zależy na tym, czy się zdecydujemy na czyn wewnętrznej wiary nieusprawiedliwionej. Bo usprawiedliwioną umysłowo, logicznie wiara nie jest i być nie może. Musi ona pochodzić z czynnego określenia naszej natury. Nie pomoże żadne czysto umysłowe przekonanie, trzeba się czuć złączonym z samym życiem całości".

Zetknięcie się z głęboką wiarą Newmana stało się dla Brzozowskiego przeżyciem o tyle silniejszym, że motywacje tej wiary były bliskie jego sposobowi myślenia, możliwe do przyjęcia, więcej — stanowiły oddawna poszukiwane wyjaśnienie sytuacji metafizycznej człowieka i sensu życia religijnego.

I tu rodzi się dramat, który przeżywał pisarz w ostatnich miesiącach życia. Ujrzawszy wiarę Newmana, zgadzając się na jego tezy filozoficzne, uznając intelektem prawdę katolicyzmu, Brzozowski coraz boleśniej przeżywa fakt braku osobistej, angażującej wiary w Boga. W liście do Witolda Klingera pisze o tym w sposób następujący:

„Gdyby katolicyzm, taki, jakim jest — jako nauka, moralność, system sakramentalny, pojmowanie przyrody, miejsce człowieka w bycie — nie byłby jednocześnie faktem nadprzyrodzonym, wymagającym żywego poczucia udziału w tym fakcie, byłbym katolikiem, gdyż rozumowo nie tylko on mnie zadawalnia ale ciągnie z każdym dniem silniej; jest to jednak siła logiczna argumentów przekonujących, nie żadne osobiste działanie z mojej strony... Widać wystygło we mnie wszystko i muszę oswoić się z dziwną i straszną rolą człowieka, „widzącego prawdę", lecz niezdolnego przejąć się nią, by to widzenie mogło go zbawić".

Ostatnie strony *Pamiętnika* to obraz namiętnej walki wewnętrznej — ze sobą samym o wiarę Newmana. Decyzja padła wreszcie: Brzozowski zdecydował się powrócić do Kościoła. Wyspowiadał się i przyjął Ostatnie Sakramenty. Jan Wł. Dawid, wówczas jeszcze niewierzący, zaświadczy w swoich notatkach, że był to dla Brzozowskiego moment wielkiego i całkiem świadomego przeżycia. Ostatnia notatka w *Pamiętniku* zawiera zdania:

„Każda wiara w zbawienie człowieka musi być uniwersalna. Katolicyzm jest nieuchronny. Nieuchronnym, w samej idei człowieka zakorzenionym faktem, jest Kościół. Człowiek jest niezrozumiałą zagadką bez Kościoła. Życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli Kościoła nie ma".

W tydzień później, dnia 30 kwietnia 1911 roku Brzozowski zmarł.

*

W cytowanym poprzednio fragmencie z *Legendy Młodej Polski* Brzozowski zauważa, że katolicyzm, o ile nawet nie istnieje w nas jako wiara, to pojawia się jako kształt potrzeby. Trafność tego zdania uderza przede wszystkim w stosunku do niego samego.

Cała przeciwstawiona wyżej ewolucja poglądów religijnych Brzozowskiego, to dzieje konfrontacji wiary z epoką. Konfrontacja taka nie jest łatwa. Epoki nikt nie może sobie wybrać. Narzuca się ona z koniecznością historyczną, wdziera się w biografię, odbija na uczuciach, dążeniach, sposobie myślenia. Epoka nie liczy się z zastaną ideą, czasem przechodzi obok niej obojętnie, a często wszystkimi środkami materialnymi i ideologicznymi obraca się przeciwko niej, chcąc zepchnąć ją w przeszłość. Wiara nie jest chroniona żadnym determinizmem, zależy od wyboru człowieka — i nic poza jego rozumem i wolą nie chroni jej całości. Musi więc odpowiadać na wszystkie problemy — i osobiste i te stawiane przed człowiekiem przez historię. Musi być jakoś na miarę epoki, jeśli chce być żywą — to znaczy mieć kontakt z życiem. I dlatego niesposób konfrontacji tej uniknąć. I nie można się od niej uchylić, ani samemu podjąć za kogoś drugiego. Jest w tej wędrówce poprzez bezdroża coś bardzo osobistego — gubienie, szukanie i odnajdywanie własnej wiary.

Kiedy trudności są zbyt duże, jest ich zbyt wiele — czasem odchodzimy od wiary. Ktoś patrzący z boku może dostrzeże, że nie ma obiektywnych przyczyn dla tego kroku, ale w naszej świadomości czynniki obiektywne i subiektywne, narzucane przez logikę i etykę, historię i własną słabość stanowią wtedy splot zbyt trudny do rozwiązania. Czasem to odejście wydaje się nam nawet jedyną uczciwą drogą. I wtedy wszystko zależy od tego, czy zechcemy dalej szukać, nie poprzestając na prawdach pozornych i ułamko-

wych, czy nie dopuścimy do utraty tego, co — stłumione, jako wiara — tli się w nas jeszcze, jako kształt potrzeby.

I przez ten trud szukania Brzozowski wydaje się jakoś bardzo bliski i choć może nie zgadzamy się z jego ocenami, to rozumiemy pasję, z którą rewidował każdy dogmat, przełamywał każdy z łatwych schematów, jakie chciała mu narzucić epoka.

Bliski jest nam Brzozowski także i przez treść swych rozważań, często dotąd aktualną. Wybierał on między propozycjami ideologicznymi własnej epoki, ale jest w nich jakaś analogia w stosunku do schematów, które proponują nam nasze czasy. Przypatrując się kolejnym etapom jego ewolucji, łatwo spotkać myśli pokrewne i naszym rozważaniom, podobne trudności i tendencje do szukania rozwiązań. Z pewnością w ciągu 50 lat zmieniły się aktualne wyrazy pewnych idei — ale pozostało coś może istotniejszego: klimat myślowy, w którym dziś, tak jak i wtedy, panuje często sceptycyzm, relatywizm i alienacja człowieka w społeczeństwie.

Sięgnięcie do Brzozowskiego i jego dramatycznych przełamań wewnętrznych mogłoby może wiele wyjaśnić w dziwnym chaosie formacji religijnych współczesności. Było przecież u Brzozowskiego i zerwanie z polskim katolicyzmem tradycyjnym i przejście przez sceptycyzm humanistyczny i gorzki egzystencjalistyczny bunt przeciwko Bogu na miarę Sartrowskiego Goetza i inne, typowe do dziś, odejścia od Kościoła ku ideologicznym mirażom epoki.

Więcej: jest i droga, na której znalazł wiarę — może warta głębszego zastanowienia — droga wiodąca nie poprzez zawiłości traktatów metafizycznych i skomplikowane dowody istnienia Boga, ale przez uświadomienie sobie Jego potrzeby i tego jak dalece beznadziejne są poszukiwania godności i szczęścia ludzkiego poza Nim.

Bohdan Cywiński

Szkic niniejszy powstał w oparciu o niedrukowaną pracę Bohdana Cywińskiego pt. „Ewolucja poglądów religijnych w pismach Stanisława Brzozowskiego". Praca ta ujmująca problem z punktu widzenia historyczno-literackiego poświęcona jest szczegółowej analizie drukowanych dzieł Brzozowskiego, począwszy od pierwszych artykułów zamieszczonych w warszawskiej „Prawdzie" w roku 1901, a kończąc na pośmiertnie wydanym zbiorze szkiców pt. *Głosy wśród nocy*. W studium zakreślone zostało również szerzej tło historyczne i filozoficzne poglądów pisarza, jego związki ze współczesną myślą religijną w Europie i miejsce problematyki religijnej w całokształcie systemu filozoficznego Brzozowskiego. Całość badań zamyka krytyczne omówienie dotychczasowej recepcji pism religijnych pisarza oraz szeroko ujęta bibliografia zagadnienia.

Rozmiar pracy, a także jej specjalistyczny charakter wyklucza możliwość publikowania w „Znaku" — stanowi ona natomiast analityczną podbudowę dla wielu tez wygłaszanych w niniejszym eseju, które mogłyby wzbudzić wątpliwości wśród czytelników. Praca znajduje się w archiwum Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Warszawskiego.

SPOJRZENIE WSTECZ

Redakcja „Znaku” zwróciła się do szeregu wybitnych przedstawicieli starszego pokolenia z propozycją, by wypowiedzieli się na temat „stanu religijności w Polsce przed I-wszą wojną światową” na podstawie własnych wspomnień. Drukujemy poniżej pierwsze nadesłane nam wypowiedzi.

FELIKS MŁYNARSKI

Otrzymawszy zaproszenie do wzięcia udziału w ankiecie na temat „stanu religijności w Polsce przed pierwszą wojną światową”, zareagowałem odruchowo negatywnie. Wydawało mi się przy tym pierwszym odruchu, że taka ankieta nie posiada należytego uzasadnienia, ponieważ nie przyniesie dostatecznie ciekawego oraz instruktywnego materiału. Po chwili namysłu zmieniłem jednak zdanie. Zrobiłem bowiem ciekawe dla mnie spostrzeżenie.

W okresie przed I wojną światową brałem już czynny udział w ówczesnym życiu narodowym. Znałem jego dole i niedole z własnego doświadczenia. Zaproszenie do ankiety wzbudziło więc szereg wspomnień. Pod ich to wpływem uświadomiłem sobie nagle, że rozpisanie takiej ankiety przed pół wiekiem byłoby prawie niemożliwe. Nikt nie rozumiałby celowości takiej ankiety [1]. Rozpisanie zaś takiej ankiety dzisiaj nikogo nie zdziwi. Między więc stanem religijności przed pierwszą wojną i stanem dzisiejszym po drugiej wojnie, a zwłaszcza w ogólnym strachu przed trzecią, musiała się zrodzić jakaś ważna różnica, która w pełni usprawiedliwia rozpisanie ankiety.

W zaproszeniu do ankiety redakcja przypomina, że „pół wieku temu katolicyzm był w dużej mierze u nas (jak i gdzie indziej) religią kobiet i ludu”. Pozwala się to domyślać, że katolicyzm inteligencji przedstawiał się wówczas inaczej. Jest to zgodne z prawdą. W kołach inteligencji przeważał indyferentyzm religijny. Dotyczył zarówno światopoglądu jak i praktyk religijnych.

---

[1] Ankieta „Przeglądu Powszechnego”, którą omawiamy w bieżącym numerze była pionierską inicjatywą, o charakterze przy tym raczej postulatywnym niż analitycznym (przyp. red.).

Dla zrozumienia tego faktu trzeba więc przypomnieć, że przełom dwóch stuleci cechował gwałtowny wzrost nauki i techniki. Mnożyły się epokowe wynalazki. Człowiek stworzył samolot. W niemieckich warsztatach pracowano nad łodzią podwodną. Realizowały się marzenia Vernego. Już wówczas rozpoczynała mikrofizyka swój pochód tryumfalny. Zrodziła się teoria względności. Odkryto radioaktywność. Owocem zaś tego postępu był renesans racjonalizmu. Wiara w potęgę rozumu dominowała. Wzrastał z dnia na dzień autorytet nauki.

Sprzyjała temu procesowi także filozofia. Neopozytywizm głosił, że pytania, na które nie można dać racjonalnej odpowiedzi nie mają sensu. Dyskwalifikował więc pytania o funkcję człowieka w Kosmosie, szukanie „pierwszej przyczyny" Kosmosu i losu człowieka po śmierci. Równie negatywne stanowisko zajmował kiełkujący dopiero egzystencjalizm. Formalizm zaś logistyczny coraz bardziej owładał filozofią zawodową. Nic więc dziwnego, że racjonalizm podkopywał religijność. Wiara w rozum podkopywała wiarę religijną. Nic również dziwnego, że w owym okresie czasu na zachodzie, głównie we Francji indyferentyzm przeradzał się tak łatwo w walkę z Kościołem i religią.

W Polsce powyższe zjawisko indyferentyzmu miało jednak inne oblicze. Inteligencja ówczesna ulegała z natury rzeczy nalotowi racjonalizmu. Była przeważnie indyferentna. Praktyki religijne były czymś wstydliwym, ukrywanym. Nie był to jednak indyferentyzm wojujący. Kościół był szanowany. Wynikało to z faktu niewoli w jakiej żyliśmy i działali. Katolicyzm był atakowany w dwóch zaborach. Poprzez ataki na katolicyzm chciano nas wynarodawiać i utrwalać niewolę. W takich warunkach nawet indyferentni racjonaliści gotowi byli bronić katolicyzmu tam, gdzie był przez zaborcę atakowany. Jawnie lub tajnie, zależnie od zaborów inteligencja polska zgodnie śpiewała *Boże coś Polskę*, *Z dymem pożarów* i *Nie damy ziemi skąd nasz ród... Tak nam dopomóż Bóg!*

Spory światopoglądowe, filozoficzne schodziły w takiej atmosferze na drugi plan. Więcej pociągały nas spory nacjonalizmu z socjalizmem, które dominowały wówczas w kołach polskiej inteligencji.

Powyższą ocenę mogę poprzeć kilku przykładami z własnego doświadczenia.

Wczesną wiosną 1902 r. jako uczeń VII klasy gimnazjum w Jarosławiu wpadłem na pomysł, aby zbliżającą się rocznicę Konstytucji Trzeciego Maja uczcić demonstracją młodzieży. Miasto spało jeszcze wówczas snem ideowym. Nikt nie czcił tej rocznicy.

Należało je zbudzić z wygodnej drzemki. Stałem na czele tajnych kółek samokształceniowych w gimnazjum. Użyłem więc tego instrumentu. Szybko zebraliśmy skromny fundusz z własnych składek i od przyjaciół osobistych w mieście. Mój kolega i przyjaciel Staszek Małkowski, późniejszy sędzia Sądu Najwyższego w Warszawie, który zginął w odmęcie jesieni 1939 r., wydostał od ojca leśniczego potężny klcc dębowy. Kazałem zrobić krzyż i tablicę pamiątkową, że krzyż ma być uczczeniem ofiar powstania styczniowego. Władza cmentarna zgodziła się na wkopanie tego krzyża na cmentarzu. Proboszcz miejscowy zgodził się chętnie na poświęcenie w dniu 3 maja po południu, po lekcjach szkolnych. Rozwinęliśmy agitację wśród młodzieży i jej rodzin. Zgromadziło się kilkaset osób, wśród nich znalazło się również kilku profesorów gimnazjalnych.

Po poświęceniu stanąłem pod krzyżem i wygłosiłem gorące przemówienie, nawołujące do wierności dla sztandaru niepodległości. W zakończeniu wezwałem zebranych do ustawienia się szeregami celem przemarszu demonstracyjnego przez miasto. Pochód szybko się ustawił i ruszył przez ulice ze śpiewem pieśni narodowych. Stał się sensacją dnia. Zaczęły nam towarzyszyć tłumy zaciekawionych. Wielu przyłączało się do pochodu. Poruszenie w mieście było tak wielkie, że niektórzy bardziej płochliwi kupcy żydowscy zaczęli zamykać sklepy w obawie rozruchów. Widząc co się dzieje i że sukces zaczyna wyrastać ponad nasze głowy, kazałem czołówce pochodu, złożonej z członków naszej konspiracji młodzieżowej skierować pochód do kościoła parafialnego, gdzie odbywało się nabożeństwo majowe. Wchodząc do kościoła włączyliśmy się do śpiewu uczestników nabożeństwa. Zaraz zaś przy drzwiach wejściowych siedział zwykle w konfesjonale nasz katecheta gimnazjalny, który miał wielki wpływ na dyrektora. Patrząc na nasze wejście podniósł się z wrażenia w konfesjonale. Cały kościół był pod wrażeniem. Na tym skończyła się nasza demonstracja. Jej zaś wynikiem było, że od tego czasu corocznie już urządzano Trzeciego Maja obchody patriotyczne.

Cała nasza akcja dokonała się bez wiedzy dyrekcji gimnazjum. Groziły konsekwencje karne. W obawie tych konsekwencji skierowałem pochód do kościoła na majowe nabożeństwo. Szło mi o pozyskanie katechety, aby nas bronił. Tak się też stało. Dyrekcja przymknęła oczy. Jedyną ofiarą stała się moja osoba z powodu mego przemówienia bez wiedzy i zgody dyrekcji. Dostałem „radę", aby do ósmej klasy wpisać się jako t. zw. prywatysta nie uczęszczający do szkoły, a tylko zdający egzaminy semestralne. Musiałem posłuchać „rady", a gdy w jesieni znowu coś napsociłem poli-

tycznie, odmówiono mi dopuszczenia do egzaminu semestralnego. Równało się to relegacji. Musiałem starać się w Radzie Szkolnej we Lwowie o wyznaczenie innego gimnazjum do matury, w charakterze eksternisty bez żadnych ulg, jakie miałem nabyte już w Jarosławiu jako pierwszorzędny uczeń. Wyznaczono mi Sanok, gdzie w czerwcu 1903 r. zdałem maturę z odznaczeniem. Ale są to szczegóły nieważne dla tematu ankiety. Wypada mi jednak stwierdzić, że dyrekcja nie mogła w ówczesnych warunkach politycznych zachować się całkiem biernie. Coś musiała zrobić dla pozoru biurokratycznego. Cichaczem raczej z nami sympatyzowała i nie ścigała mnie żadną złośliwą nagonką, aby mi utrudnić zdanie matury w innym zakładzie.

Ważne natomiast dla ankiety jest co innego. Organizując demonstrację jako uczeń VII klasy znajdowałem się już pod wpływem racjonalizmu. Dużo czytałem i niemało przyjmowałem bezkrytycznie jak przystało młodemu. Religijność wyniesiona z domu rodzinnego cofała się pod naporem indyferentyzmu. Mimo to ani przez myśl mi nie przyszło, że popadam w sprzeczność między moją skłonnością do racjonalizmu i charakterem organizowanej demonstracji. Nie był to żaden świadomy oportunizm, że zaczynaliśmy od poświęcenia krzyża i pochód skierowaliśmy do kościoła. Ścisły związek między polskością i katolicyzmem w akcji niepodległościowej był wówczas podświadomym dogmatem. Był zasadniczą cechą akcji niepodległościowej zgodnie z tradycją, kultem trzech wieszczów i duchem Trylogii Sienkiewicza, której ulegaliśmy w olbrzymiej większości narodu.

Podobnie mój racjonalizm, który w międzyczasie wzmacniał się zgodnie z modą ówczesną, nie przeszkadzał mi podczas studiów uniwersyteckich w Krakowie w szczerym udziale w opiece nad pielgrzymką unitów z Podlasia i Chełmszczyzny, która w pokaźnej ilości kilkudziesięciu osób przejeżdżała tajnie przez Kraków do Rzymu *ad limina apostolorum*, aby tam złożyć skargi na prześladowania przez carskie władze. Pielgrzymka dotarła szczęśliwie do celu i była serdecznie przyjęta przez Piusa X. Wróciła równie szczęśliwie. Była doskonale zorganizowana przez Aleksandra Zawadzkiego, popularnie zwanego „Ojcem Prokopem", który kierował w Kongresówce organizacją ludową z ramienia Ligi Narodowej i szczególnie opiekował się unitami. Mój skromny udział w tej imprezie nie kolidował jednak z moją skłonnością osobistą do indyferentyzmu religijnego. Była to dla mnie sprawa naturalna i prosta w naszych ówczesnych warunkach życia w niewoli.

Wygrzebuję tu z popiołów pamięci jeszcze jeden drobny epizod, związany ze sprawą unicką. Podczas ówczesnych działań w tej spra-

wie zainteresował nas również pomysł fantastyczny, ale bardzo pociągający. Chodziło o wykradzenie relikwii św. Józefata Kuncewicza, męczennika sprawy unickiej. Uśmiechała się nam myśl przewiezienia tych relikwii do Galicji i umieszczenia ich w jednym z kościołów na granicy z Chełmszczyzną. Powstałaby placówka odpustowa, ściągająca pielgrzymki unitów z poza kordonu. Należało więc stwierdzić miejsce, gdzie się owe relikwie znajdują. Trzeba było dokonać wywiadu. Według niepewnych informacji relikwie miały się znajdować w kościele w Białej Podlaskiej. Trzeba było użyć do tego celu kogoś bardzo wyrobionego w tak konspiracyjnych zadaniach. Zwróciłem się więc z taką propozycją do Walerego Sławka, członka PPS, późniejszego premiera sanacyjnego, tragicznie zmarłego niedługo przed drugą wojną światową. Sławek podjął się zadania. Koszta pokryła moja organizacja. Wynik był negatywny. Okazało się, że relikwie znajdują się rzekomo w podziemiach kościoła, ale zasypane gruzem, aby nie było dostępu. Czyniło to wykradzenie zadaniem niewykonalnym. Zrezygnowaliśmy z projektu.

Wspominam o tym drobnym epizodzie dla specjalnego powodu. W związku z tym fantastycznym projektem ujawnił się drastycznie główny aspekt ówczesnego katolicyzmu. Do Sławka socjalisty i zdecydowanego materialisty zwrócił się indyferentysta narodowiec. Ani ja nie widziałem w tym coś nienaturalnego, ani Sławek.

Na progu tej epoki związek organiczny między walką o niepodległość i walką w obronie prześladowanego katolicyzmu zerwał się z natury rzeczy. Zerwał się jednak tylko na niespełna 20 lat. Przyszedł bowiem wrzesień 1939 r. i niedola okupacyjna, w której pod obuchem terroru hitlerowskiego ów związek znowu się odrodził. Proces ten historyczny nie skończył się. Trwa nadal pod obuchem strachu przed trzecią wojną, wojną nuklearną. Jak trwoga to do Boga. Kościoły są coraz pełniejsze. Nie tylko u nas, ale i w całym świecie, bo dawno nieznane ożywienie religijne ogarnia cały świat.

Źródłem tego powszechnego ożywienia jest nie tylko strach przed katastrofą nuklearną. Działa inna jeszcze przyczyna, głębsza, której nie zlikwiduje pacyfikacja nuklearna. Jest nią zachwianie się wiary w nieograniczoność poznawczą rozumu. Zaczęło się w naukach ścisłych, a więc w postawie racjonalizmu. Wnikając coraz głębiej w Kosmos i w strukturę materii, człowiek przekonał się, że im więcej poznajemy tym więcej nie wiemy, bo wyrastają nowe, coraz zawilsze problemy. Na szczycie swego Olimpu rozum ludzki spostrzega, że znajduje się na brzegu Tarpejskiej skały. Spostrzega, że moc rozumu ma swoje granice, których nie potrafi przekroczyć „mędrca szkiełko i oko". Np. Heisenberg, czołowy fizyk

współczesny, twórca tzw. zasady nieoznaczoności doszedł do wniosku, że badając świat badamy naszą wiedzę o tym świecie, a nie świat jako byt absolutny, niezależny od człowieka. Inaczej nasz rozum badać nie może. Osiąga więc granicę swojej zdolności. Granicy tej nie jest zdolny przekroczyć.

Mimo to, należy dodać od siebie, problem pozostaje otwarty. Wymaga jakiegoś wyjaśnienia w inny sposób, skoro racjonalnie nie jest to możliwe. Nic więc dziwnego, że Einstein na pytanie rabina z Nowego Yorku, czy wierzy w Boga, odpowiedział bez wahania, że wierzy w Boga Spinozy, Boga „harmonii", która jest obliczem Kosmosu, chociaż ów Bóg nie interesuje się codziennymi kłopotami ludzi. Nic dziwnego, że Maria Curie Skłodowska, która wychowywała swoje dzieci bez religii, gdy dorosły, oświadczyła im szczerze, że mogą sobie wybrać jakieś wyznanie religijne, jeżeli zechcą i że ona nie ma nic przeciwko temu. Nic dziwnego, że Schrödinger, twórca głośnego równania jego imienia pod koniec życia otwarcie ukląkł przed ołtarzem i w religii szukał odpowiedzi na pytania, na które „mędrca szkiełko i oko" nie potrafiło mu odpowiedzieć. Nic dziwnego wreszcie, że współcześni fizycy tak gorączkowo filozofują na własną rękę i że starają się wyręczać filozofię zawodową, która nadal drepta w ogonie niezwykłych przemian i tęsknot, jakie nurtują świat współczesny.

Byłoby jednak karygodnym błędem sądzić z kilku powyższych przykładów, że racjonalizm jako siła społeczna wszedł w kryzys w pełnym tego słowa znaczeniu. Prawdą jest tylko, że ulega osłabieniu przez przyznanie się do ograniczoności zdolności poznawczych rozumu. Wiara w taką nieograniczoność była kamieniem u nogi dawnego racjonalizmu. Wyzwolony od tego błędu racjonalizm nie przestaje być jednak ważnym instrumentem postępu, ponieważ uznanie granic swojej zdolności nie dyskwalifikuje rozumu jako największego daru człowieka. Ma to ważne konsekwencje. Ułatwia podział pracy między nauką i religią, między poznawaniem rozumowym i religijnym. Ograniczoność zdolności rozumu jest faktem przyrodniczym. Racjonalizm dawnego typu był pod tym względem błędny. Jego agresywność i zarozumiałość w stosunku do religii była wynikiem tego błędu. Zmienia się to dzisiaj. Zarysowywuje się możliwość wzajemnej tolerancji między racjonalizmem i religią, między poznaniem religijnym i naukowym. Proces ten już się zaczął i o ile będzie się pogłębiać i rozrastać, będzie to wielką korzyścią dla ludzkości. Argument zaś neopozytywizmu, że pytania na które nie można dać racjonalnej odpowiedzi są bez sensu i należy je odrzucić, sam jest płytkim nonsensem. Wszak idzie o pytania odwieczne wszystkich czasów i ludów.

Pacyfikacja stosunków między nauką i religią staje się tym bardziej potrzebna, że postęp współpracy międzynarodowej prowadzi krok za krokiem do zjednoczenia narodów całego świata w jedną organizację. W miarę zbliżania się do takiej formy istnienia odbywać się będzie również proces stopniowego kształtowania się wspólnej kultury, która wchłonie i przetrawi składniki kultur dzisiejszych — białych i kolorowych. Wśród tych ostatnich znajdują się kultury, które wyrosły nie w szkole racjonalizmu, ale raczej irracjonalizmu. Takie kultury nie przeskoczą do racjonalizmu bez oporu. Będą bronić swego dorobku w ciągu tysięcy lat. Będą to procesy bardzo delikatne i zawiłe. Zrodzi się z nich kiedyś jakaś synteza jako kultura globalna. Pacyfikacja więc stosunku między nauką i religią, która zarysowała się obecnie, może wiele ułatwić w pochodzie ku nowym wyżynom.

Na powyższe tematy trzeba książek, aby je rozwinąć. W tym miejscu wystarczy tych kilka spostrzeżeń i uwag. Wniosek końcowy jest już chyba jasny. Ożywienie religijne w skali światowej jest faktem o charakterze trwalszym niż strach przed katastrofą nuklearną. Ważnym jego sprzymierzeńcem jest i będzie neoracjonalizm. Dobrze, że polski ruch katolicki włącza się w ów proces przemian światowych. Inaczej działo się jednak przed pierwszą wojną światową, gdy racjonalizm zachodni był w fazie agresywnej. Na tym też polega różnica między pozycją katolicyzmu polskiego dzisiaj i wczoraj.

Feliks Młynarski

ZOFIA STAROWIEYSKA-MORSTINOWA

Trudno by mi było scharakteryzować religijność z czasów przed pierwszą wojną. Byłam wtedy młoda, mieszkałam na wsi, obracałam się w dość zamkniętym kółku i mogę mówić tylko o tym, co w tym moim świecie widziałam. Patrzyłam na dość ożywioną działalność religijno-społeczną mego otoczenia. Działalność ta bywa często niedoceniana, ale ocenienie jej wymagałoby osobnego opracowania. Tu więc ograniczę się do uwag dość ogólnych, dotyczących różnic między religijnością ówczesną a obecną. Są to więc z konieczności uwagi ogólne i jako takie mogą nie być

ścisłe, a raczej muszą być dosyć przypadkowe, bo nasunęły mi je obserwacje określonych ludzi, domów i środowisk. Niemniej, gdy o tym myślę nabieram przekonania, że jeśli nie w stu procentach, to w jakiejś mierze nie odbiegają od rzeczywistości. Otóż najważniejsza różnica jaką widzę między ówczesną a dzisiejszą religijnością, jest to że tamta była bardziej surowa, bardziej formalistyczna, miałabym ochotę powiedzieć, że trochę nawet w porównaniu z dzisiejszą jansenistyczna. (Jest to oczywiście tylko określenie „w przybliżeniu", mające zamarkować koloryt tamtejszych nastrojów). Wydaje mi się, gdy sięgam pamięcią w przeszłość, że wszyscy ludzie religijni mieli wtedy tzw. skrupuły, czyli ciągle żyli w obawie, czy to lub owo nie jest przypadkiem grzechem. Dziś — nie spotkałam się u nikogo z podobnym objawem. Stąd ciągłe i częste narady z księżmi. Spowiednicy, tzw. dyrektorzy musieli te wątpliwości rozstrzygać, najczęściej w sposób uspokajający. Panował niesłychany rygoryzm, gdy chodzi o posty. Złamanie postu — a posty te były dość liczne, raczej skomplikowane i trzeba było dobrze pamiętać w które dnie jest post ścisły, w których tylko od mięsa itd. — było czymś co budziło w dzieciach i młodzieży poczucie zgrozy. Pamiętam niekończące się dyskusje o to, co łamie „post ścisły" a co nie i pamiętam jak bardzo mnie drażniły te drobiazgowe roztrząsania na ten temat. Podobny rygoryzm „bezpardonowy" panował, gdy chodziło o mszę niedzielną.

I rzecz szczególniejsza: teraz, gdy o tych rzeczach myślę, widzę, że starsze pokolenie, to właśnie, które w pewnym sensie żyło w stałej obawie grzechu i przekroczenia prawa Bożego nie natchnęło tym duchem bojaźni dzieci i młodzieży. Może działało tu prawo reakcji, ale dzieci i młodzi byli bardziej skłonni do postawy dziś często spotykanej, jakiegoś szerokiego i dla siebie wygodnego interpretowania przepisów i nakazów. Różnice te zaznaczyły się jeszcze wyraźniej po dekrecie Piusa X o częstej Komunii św. i o wczesnej Komunii św. dzieci. Była to niesłychana rewolucja w pojęciach i przyzwyczajeniach starszej generacji. Dzieci niesłychanie skwapliwie przyjęły wezwanie. Starsi byli przerażeni. Pamiętam doskonale, jak dzieci wyrywały się do częstej, do codziennej Komunii św., a ich rodzice i wychowawcy przypominali kurę, której kaczęta uciekły na staw. Biedni starsi żyli w ciągłej obawie, że dzieci niegodnie przystępują do Komunii św., bez należytego przygotowania, bez dostatecznej powagi i szacunku. I dopiero księża, ci, którzy stali się apostołami częstej Komunii — a było ich wielu — uspokajali starszych i nieraz wręcz im zabraniali mieszać się w sprawy stosunku do Boga ich dzieci. Po-

woli starsi poszli za dziećmi. Częsta — codzienna Komunia — stała się w wielu religijnie żyjących domach nie tylko zwyczajem, ale jakby prawem. Niewątpliwie i na tym polu zdarzały się ekscesy i przesądy, ale na ogół to częste przystępowanie do Sakramentów niesłychanie podniosło temperaturę życia religijnego i bardzo zmieniło jego charakter. Było prawie widoczne jak religia strachu, surowości przemieniła się w religię miłości.

Z różnic mniejszych wydaje mi się, że zwłaszcza jeżeli chodzi o religijne nauczanie dzieci, o wiele większy nacisk kładziono na znajomość Starego Testamentu. Uczono chyba bardzo źle, w sposób nudny i suchy. Niemniej „Historię świętą", w której myliły się trudne nazwiska, trzeba było recytować bezbłędnie, nie wspominając już, że katechizm trzeba było umieć na pamięć. Po prostu „wybębnić". Pamiętam że gdy byłam dzieckiem, tak ja, jak i moje rodzeństwo i rówieśnicy żyliśmy w przekonaniu, że zmienić czy przestawić jakieś słowo w katechizmowych odpowiedziach jest prawie że grzechem. Nie zawsze dobrze się te suche, nieraz dla dziecka trudne formułki rozumiało. I dobrze, że dziś uczy się dzieci religii inaczej. Niemniej dla sprawiedliwości muszę powiedzieć, że ten katechizm, którego nie cierpiałam się uczyć i nie całkiem pojmowałam — pamiętam do dziś. I dziś — niejednokrotnie — w jakichś rozważaniach, czy rozmowach, przypomnienie sobie takiej „suchej" formułki jest mi niesłychanie przydatne. Dziś już te formułki rozumiem, a ich skondensowana treściwość i bezbłędnie ujęta definicja jakiejś sprawy, bywa mi nieraz drogowskazem w różnych bardziej zawiłych rozważaniach czy lekturach. Piszę o tym trochę dlatego, by oddać sprawiedliwość metodom już przebrzmiałym, zastąpionym innymi, napewno lepszymi, a także dlatego, żeby zaznaczyć że te „złe" metody miały także i swoje dobre strony.

Tak bywa chyba zawsze — we wszystkim.

I chyba ten fakt sprawia, iż warto i trzeba przypominać sobie przeszłość a widząc w jakiej mierze poszliśmy naprzód, nie potępiać wszystkiego co było, lecz przeciwnie, robić rachunek sumienia czy idąc naprzód, doskonaląc i ulepszając, nie gubimy czasami w zapale, różnych bardzo cennych wartości.

Zofia Starowieyska-Morstinowa

FRANCISZEK BIELAK

Syzyfowe prace były dla nas lekturą bardzo swojską, bo przedstawienie tajnego „kółka", w którym wychowywał się Marcinek i Andrzej, to były nasze własne wspomnienia. Sanok, miasteczko niewielkie, gdzie co ósmy mieszkaniec nosił mundurek przyozdobiony srebrnymi lub złotymi paskami miał dobrze rozbudowane dwa ośrodki tajne: „tekowców" i „promieniowców". Obie organizacje znały się i wspólnie urządzały swoistą sobótkę na górze „Aptekarce" w wigilię Trzeciego Maja. Obie organizacje były znane przemądremu wychowawcy, dyrektorowi Włodzimierzowi Bańkowskiemu; ale umiał on zręcznie bronić je przed zdrożną ciekawością austriackich żandarmów. Czy członkowie OMN (Organizacja Młodzieży Narodowej) i młodzi pepesowcy poza swym patriotyzmem (w pierwszej był Bronek Prugar) mieli jakiś żywszy stosunek do spraw religijnych? Raczej nie. Choć wyszli z pobożnego Haczowa czy jezuickiej Starejwsi, choć wychowywani w obyczaju katolickim byli jednak pupilami pozytywizmu i obowiązkowo studiowali E. Renana: *Życie Jezusa* i Drapera: *Dzieje stosunku wiary do rozumu.* A poza tym do chłodzenia uczuć religijnych i zapytań i niepokojów filozoficznych przyczynił się „ks. doktór", katecheta wykształcony, zawzięty zwolennik pamięciowej nauki religii. Nie chcę już niepokoić jego pamięci gorszymi wspomnieniami, napomknę ku jego chwale, że musieliśmy, między innymi, wykuć *Adoro Te devote* św. Tomasza. Umieliśmy łacinę dobrze, więc rozumieliśmy wyrazy, lecz ks. doktor słowem nie objaśnił głębi tej modlitwy. Niestety był to człowiek władzy i miał swoich zaufanych: jeśli na kogo padło podejrzenie „socjalizm", nawet Bańkowski miał trudu niemało z obroną takiego draba. Że rodzony bratanek katechety (syn chłopa) był ateistą, to nic dziwnego, bo w wieńcu laurowym bohatera chadzał młodzian, który przy obowiązkowej i kontrolowanej „kartkami" spowiedzi oznajmiał przy kratkach: „Jestem niewierzący, nie spowiadam się". Przy ówczesnym sojuszu „tronu i ołtarza" nie jeden katecheta w najlepszych intencjach „pilnował" dusz swych wychowanków systemem dość dalekim od wezwania „Dopuśćcie dziateczkom przyjść do Mnie".

A było to zjawisko powszechne i groźne. Prof. Marian Zdziechowski opowiadał o rzeczy groźniejszej. Ks. S. w Mińsku był jaskrawie niewierzącym, ale cieszył się wyróżnianiem władz. O pięć lat młodszy (ur. w r. 1866) prof. Ignacy Chrzanowski opowiadał o swych prefektach warszawskich w nastroju wyrozumia-

łej ironii. Przecież i Maria Dąbrowska w *Nocach i Dniach* rzuca sylwetkę prefekta Agnisi (około 1906 r.) dość smutną, a Ksiądz w *Weselu* wierzącego katolika Wyspiańskiego, również nie jest nam miły.

Czy w OMN były jakieś zapowiedzi, jakieś podmuchy nowe? Pamiętam, że bodaj w r. 1906 Wacław Mejbaum (łącznik z Centralą lwowską OMN) zalecił nam lekturę powieści Sheldona (?): *Jakby Chrystus postąpił?* Zrozumiałe, że powieść opowiadała o stosunkach angielskich, bo przecież do swoich duchownych nie mieliśmy zaufania. I jeszcze coś. Z wymuszonym zapałem czytywaliśmy *Wykłady Jagiellońskie* Wincentego Lutosławskiego i „Tekowcy" zorganizowali w Sanoku „Związek Nadziei", młodzieżową filię „Eleusis". Jakimi przewodami przypłynęły pod „Aptekarkę" te nowinki — nie umiem powiedzieć. Zresztą wnet nadeszły inne wstrząsy — przyszedł ruch niepodległościowy — „Zarzewie" i on to mocno podniósł tętno tajnych zebrań w różnych „lokalach" i „stancjach" na „Rymanowskim".

Gdy w r. 1907 przeniosła mnie matka do Krakowa i wróciłem pod Wawel, w gimnazjum św. Anny (B. Nowodworskiego) zostałem wprost olśniony. Ks. dr Antoni Bystrzonowski bardzo kulturalny człowiek (przyjaciel od szkolnej ławy Artura Górskiego i Lucjana Rydla) oczytany, a nade wszystko pełen ogromnej życzliwości dla młodych nicponiów, pełen miłościwej wyrozumiałości dla „socjalistów" i „ateuszy", rozkosznie radujący nas swym wielkim poczuciem humoru — och! jakże daleko tu od wspomnień tak przykrych znad Sanu. Cichy wróg „kartek" do spowiedzi (dopiero po latach młodzi katecheci, ks. Jan Piwowarczyk i ks. Bogdan Niemczewski zburzyli ową cytadelę „kartek") umiał nas tak ogrzać swą wysoką kulturą — mnie np. zaraził w VI kl. kultem dla Horacego, tak nas pociągał swą umiejętną obroną zawodowych ateistów spod znaku Towarzystwa Etycznego Kazimiery Bujwidowej, że z prawdziwym żalem żegnaliśmy go w r. 1909, gdy odchodził na Uniwersytet Jagielloński. Jakże to było miło, że rzeczy były święte a nie poświęcane, że atmosfera jest szczera i prosta, że nie słyszysz ponurego poszeptu: Módl się i kłaniaj. Tymczasem przykrych nowin nie było brak, choćby odmowa miejsca dla Słowackiego w podziemiach wawelskiej katedry przy tak powszechnym i głębokim zajęciu się tą sprawą. Dziś trudno pokazać, jak była ona zaogniona, choć z odległości czasu dziś tak pozornie — mało ważna. Gorsze wieści to zbrodnia jasnogórska i równoczesny rozrost mariawityzmu w Królestwie — oba fakty objawem ciężkiego kryzysu życia duchowieństwa polskiego. Trudno nie dodać, że właśnie w Częstochowie wychodzi wtedy „Myśl

katolicka" (bodaj dwutygodnik) o strasznie zacieśnionym horyzoncie. Później okazało się, że pismo to było polską odnogą ruchu antymodernistycznego, który w swym rygoryzmie wietrzył wszędzie herezję. Gdy wnet potem wypadła w r. 1912 rocznica śmierci Piotra Skargi, ks. arcybiskup Teodorowicz na Zjeździe w Krakowie dokonał bilansu życia katolickiego w Polsce: wypadł on całkiem minorowo.

Jak wtedy przedstawiało się życie wśród młodzieży akademickiej? Wiadomo, że u wstępu do XX w. obowiązywał dość wyraźnie związek katolicyzmu z konserwatyzmem. Sojusz był uciążliwy a poparty całą sytuacją państwa Habsburgów i postawą konserwatystów. Gdy kiedyś później wpadła mi w rękę charakterystyka życia Francji współczesnej Gustawa Lansona (r. 1910), gdzie sławny historyk literatury francuskiej zaryzykował twierdzenie, że walka III Republiki z katolicyzmem przywróciła po wielu wiekach wolność Kościołowi we Francji, doskonale zrozumiałem prawdziwość tej pozornie paradoksalnej tezy. Sojusz tronu i ołtarza niósł różne mało dobre produkty uboczne — i w życiu Galicji. Za kordonem, w Królestwie życie katolicyzmu było oddechem tylko o jednym płucu. Przecież tyle diecezji nie miało ordynariuszy, a seminaria duchowne nie stały na wysokim poziomie wychowawczym i naukowym. Jakże smutnie na poziom kleru oddziaływało to „udogodnienie", że w Królestwie już po czterech klasach klasycznego gimnazjum zaczynał młody chłopiec studia w seminarium duchownym.

W b. Galicji było nieco lepiej. Moi koledzy gimnazjalni idący na teologię wybierali Lwów, gdyż arcybiskup Bilczewski, ongiś profesor Uniwersytetu Lwowskiego, tchnął nowego ducha w pracę duchowieństwa w swojej diecezji. Na Uniwersytecie Jagiellońskim katolicka młodzież zaznaczyła się nieco w tym czasie, gdy kierownikiem jej był Józef Winkowski. Ale ani endeckie „Zjednoczenie" ani niepodległościowy „Znicz" tymbardziej „Promień" i „Kuźnica" nie interesowały się życiem religijnym. Nie pamiętam, gdzie J. St. Bystroń ogłosił wyniki ankiety robionej wśród młodzieży uniwersyteckiej w r. 1910 w Krakowie, ale tam właśnie zestawiono też % wierzących i niewierzących. Otóż — jeśli mię pamięć nie myli wśród młodzieży z Królestwa — był to okres po potężnym strajku szkolnym — dochodziło do 50% niewierzących. Atmosfera nasycona była ogólnie agnostycyzmem — jakiejś wyraźnej organizacji zwalczającej religię nie było — uważało się po cichu, że ona sama obumrze i sama religijność była nastawiona na jakiś ton dziwnego racjonalizmu i to skostniałego. Pamiętam podkreśloną wypowiedź jednego z księży — prebendariusza U. J., który twier-

dził, że w religii katolickiej wszystko da się udowodnić jak w geometrii. Na tym tle łatwo zrozumieć, z jakim zainteresowaniem brało się do ręki M. Zdziechowskiego *Pestis perniciosissima* czy tegoż autora *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, bo tam religijność miała inny aspekt. Za parę lat o. Jacek Woroniecki wykazał, że informacje o życiu religijnym i katolicyzmie czerpał Zdziechowski ze źródeł protestanckich, ale to właśnie było naprawdę *signum temporis*. Nawiasem mówiąc, pojawienie się w Krakowie bardzo wykształconego i wysokiej kultury dominikanina w latach I wojny zelektryzowało inteligencję małego Krakowa. Jego odczyty na tematy z dziedziny psychologii czy pedagogiki powiały jakimś innym klimatem, jakieś nieznane prądy odczuło się, choćby w odczytach o temperamentach.

Wracając do Zdziechowskiego to trzeba jednak przypomnieć jego profil jako wykładowcy. Mam nieuzasadnione przypuszczenie, że w podobnym typie musiały brzmieć Mickiewicza wykłady w Collège de France. Prelegent mówił z jakimś wewnętrznym ogniem, z gorącym przekonaniem, coś było w nich zawsze wyznawczego, czy mówił o Chateaubriand czy mówił o Tołstoju, czy gromił Saint-Beuve'a, czy uwielbiał Napoleona III. Gdy się czytało prelekcje paryskie Mickiewicza — podówczas umyślnie w cień usuwane (Index), czuło się podobnie osobisty ton. Ale całkiem napewne obaj krajanie mieli bardzo podobną pronuncjację francuszczyzny, co bardzo urozmaicało wykład.

W życiu akademickim gorące chwile przedwojenne nie nadawały się do odnowy życia religijnego. Eleusis w tym czasie miało więcej kameralny charakter, mimo że tylu wybitnych ludzi w nim przystanęło. Pamiętam, że były próby biblistyczne czytania wspólnego Pisma św., bodaj pod kierunkiem duchownego ewangelickiego ks. Michejdy; nawiasem mówiąc zainteresowanie nabożeństwami w kościele św. Marcina zjawiało się u tego i owego. Pamiętam, jak mój stary przyjaciel był pod wrażeniem tonu, w jakim tam odmawiano Ojcze Nasz.

Koniec wojny przyniósł nam przeogromne zmiany, których doniosłości dzisiejsze pokolenie nie może odczuwać. Całą siłą brzmiało pytanie Słowackiego: „Żyje? czy temu słowu zajrzeliście w duszę?" Zmiany szły w tempie niezwykłym, zmiany nieraz i bolesne, ale jakże niezapomniane! jakże ogromne! Że życie religijne zatętniło innym rytmem — to oczywiste. Sprawa bardzo złożona — ale nowa, lepsza organizacja Kościoła, odzyskanie związków z ogniskami kulturalnymi w Belgii czy we Włoszech, powstanie K.U.L, właściwie powstanie uczniowskich Sodalicji Mariańskich pod kierunkiem księży katechetów — to kilka współ-

czynników, które na myśl przychodzą, gdy się mówi o odnowie po I wojnie światowej. Tylko słów parę wyjaśnienia, gdy chodzi o sprawę ostatnią. Sodalicje istniały dawniej nieliczne pod kierunkiem zakonu jezuitów: w Polsce niepodległej zmieniło się kierownictwo, a ks. Józef Winkowski, ongiś polonista, potem ks. prefekt w Zakopanem, ujął tę organizację w jasno zarysowane ramy, stworzył zarząd centralny, stworzył pismo, stworzył z czasem kapitalną kolonię uczniów sodalisów pod szczytem Śnieżnicy w Beskidzie Wyspowym. Oczywiście każda ludzka sprawa ma swe cienie, jednak przełamanie potocznego poglądu, że religia jest przedmiotem nauczania jak matematyka i gimnastyka, choć w pewnej mierze można przypisać nowo zorganizowanemu życiu sodalicyjnemu. I ono mogło mieć fatalne pasożyty w formie zakrystiaństwa i praktykowania zasady: módl się i kłaniaj, jednak wydaje mi się, że nie były to objawy częste. Swoiste ożywienie życia katolickiego przyniósł fakt, że świeckich dopuszczano do pracy w Kościele. Chociaż „Ligi katolickie" bardzo wątły miały wygląd — z zasadą tak doniosłą zaczęli się katolicy oswajać.

Najtrudniej chyba pisać o czasach ostatniej wojny. Jednak w iluż obozach niemieckich, co rano i co wieczór rozchodziły się daleko piękne słowa *Pieśni Porannej* i *Wieczornej* Karpińskiego, iluż Polaków tam przypomniało sobie zasypane w pamięci słowa pacierza, iluż ich przystępowało do Komunii św. Nie zapomnę, gdy jeden z kolegów po obozowej Komunii wielkanocnej powiedział: „Ile to lat pragnęła moja żona, bym poszedł do spowiedzi i dopiero tu, w obozie spełniło się jej gorące pragnienie".

Franciszek Bielak

ADAM GRZYMAŁA-SIEDLECKI

Bardzo chętnie wypowiedziałbym się na temat stanu polskiej religijności przed I wojną światową, gdyby nie nadmiernie dla mnie rychły termin. Temat zaś wasz nie da się zbyć ogólnikami, bo ta sprawa religijności naszej owych czasów nie była sprawą prostą.

Gdy koło roku 1884, w stronach moich rodzinnych, w Proszowskim, do właścicieli małego majątku, do Siedlisk, do rodziców swych pp. Markiewiczów zjechał był po odbyciu studiów uniwersyteckich syn ich i gdy się okazało, że czytuje on ateistyczne dzieła, przerażenie powszechne otoczyło dwór w Siedliskach, a nawet

późniejszą, z powodu safandulstwa starego Markiewicza powstałą ruinę jego majątkową przypisano „szatańskim inklinacjom" syna. W kilkanaście lat później, na przełomie stulecia, młody Markiewicz nie byłby już — nawet w Proszowskim — odosobniony. Działania prądów antyreligijnych zrobiły swoje. Czy jednak społeczeństwu polskiemu odebrały znamię narodu katolickiego?

Nie ulega wątpliwości, że „szczyty inteligencji", poza małymi wyjątkami, żyły ateizmem, albo obojętnością wyznaniową, a przekład polski *Dziejów stosunku wiary do rozumu* należał do lektury obowiązującej; niewątpliwie też inteligenckie pokolenie moje (rok urodzenia *circa* 1875) bardziej było pogrążone w niewiarę niż generacja, która tworzyła polski pozytywizm, ale nie można nie pamiętać, że wszystko co w Polsce nie było warstwą inteligencką i to szczytowo inteligencką, trwało w tradycyjnej religijności. Była to religijność ludzi „ubogich duchem", ale religijność integralna, oddana wierze całością swojego „ja", religijność li tylko uczuciowa, ale za którą by się żywot swój ziemski oddało. Dodać do tego można jeszcze jedno: prymitywność stosunków gospodarczych (prymitywność w porównaniu z obecnym stanem rzeczy) oraz patriarchalność obyczaju sprawiały, że człowiekowi z drugiej połowy wieku XIX łatwiej było praktykować nakazy moralności niż człowiekowi o sto lat późniejszemu; mniejsza walka o byt mniejszą dawała sposobność do złego, nie ulega też wątpliwości, że społeczeństwo z przed 60 lat (które pamiętam) większą się odznaczało cnotliwością niż społeczeństwo dzisiejsze. Czyli, że bieg życia bliższy był wówczas niż dziś nakazom religii. Nie zapominajmy, że w tym układzie duchowym bytował nie tylko lud wiejski (77%, ogółu społecznego) nie tylko większość robotników fabrycznych, ale i wszyscy rzemieślnicy i cała szara masa pracowników umysłowych. Z tak moralnie i duchowo sformowanych gniazd wywodzili się niemal wszyscy ci, co w wieku swym naturalnym powiększali warstwę ateistów i racjonalistów — i ten zaczyn religijny, który z domu wynosili, nigdy się właściwie (poza nielicznymi wyjątkami) nie ścierał w podskórzu ich przekonań; indyferentyzm i niewiara szczytowo inteligenckiej naszej warstwy nie były zdolne odebrać Polsce znaczenia społeczeństwa wyraźnie katolickiego. Zwrócić też należy uwagę, że właśnie tuż przed I Wojną Światową rozpoczęła się odnowa religijności i na tych szczytach inteligencji. W literaturze znaki tego stanu rzeczy znajdziemy czy to u Kasprowicza i Przybyszewskiego (pierwszy mocował się z Bogiem, drugi z szatanem), czy już w potężnej tego manifestacji u Wyspiańskiego...

Adam Grzymała-Siedlecki

EDWARD TAYLOR

Niewątpliwie przed I wojną światową warstwa inteligencji w osobach mężczyzn (nie ich żon!) była na ogół znacznie mniej religijna i praktykująca, niż obecnie. Wśród inteligencji miejskiej, a również i ziemiańskiej Kongresówki z początkiem XX stulecia — te warstwy owych czasów znałem doświadczalnie w okresie dojrzewania — u dorosłych, starszych ode mnie o jakie 20—40 lat, przeważały jeszcze wpływy pozytywizmu i scientyzmu. Ci ludzie nie byli skłonni do wiary, rzadko byli do niej nastawieni wrogo, lecz często niechętnie, a przeważnie indyferentnie. W reszcie społeczeństwa przeważał raczej tradycjonalistyczny fideizm, wzmagany przez patriotyzm, gdyż prześladowania carsko-rosyjskie polskości zwracały się równocześnie i przeciw katolicyzmowi. Ale w młodszych pokoleniach, wśród mych starszych braci i kuzynów z inteligencji, a również i w mym pokoleniu, zaczynał się już przewrót, fermentowały nowe wyobrażenia, pojęcia i uczucia. Co ciekawsze, ów przewrót światopoglądowy rozpoczął się od strony politycznej i rozwijał się pod jej naciskiem. Pozytywizm był w naszych oczach wówczas i później, gdy studiowałem na Krakowskim Uniwersytecie w latach 1903—1909, doszczętnie skompromitowany przez swe związki z „ugodą", z trójlojalizmem. U jednych, którzy związali się z socjalizmem, miejsce nieprzyjaznego religii pozytywizmu zajęły mniej lub bardziej zasadniczo ateistyczny marksizm lub racjonalistyczny radykalizm, przeradzające się w późniejszym życiu raczej w pewien znowu niechętnie indyferentny „postępowy" liberalizm. U drugich, narodowców, polityczny nacjonalizm nastawiał dusze i umysły na racjonalne momenty, czyniąc je otwartymi na wiarę i religię, lub w stosunku do nich życzliwie indyferentnymi. Wydaje mi się, że odrodzenie polskiego katolicyzmu bardzo dużo zawdzięcza temu właśnie prądowi, jak również drugiej okoliczności, mianowicie podniesieniu się poziomu wykształcenia i życia duchowego duchowieństwa, które właśnie w tym czasie zaczęły w uderzający sposób następować.

Wracając jednak do właściwych pytań, chciałbym podnieść, iż mimo że duża część inteligencji z początkiem XX wieku była niewierząca, to jednak życie samo całego bez wyjątku społeczeństwa wraz z rodzinami tejże samej inteligencji, jego obyczaje i wychowanie, były znacznie bardziej przesiąknięte religią, niż obecnie. O rozwodach prawie że się nie słyszało. Codzienne życie przerośnięte było szeregiem zwyczajów, obyczajów i obrzędów o charakterze religijnym, a nawet kościelnym. Wychowanie zaś było pełne ducha

religijnego i etyki, opartej na wierze. Tego wszystkiego obecnie nie ma. A czy poziom religijny i moralny obecnego pokolenia inteligencji polskiej jest wyższy, ośmielam się powątpiewać. Nawet nie mam pewności, czy poziom wiedzy religijnej, wiary i życia katolickiej części inteligencji polskiej obecnej jest wyższy od ówczesnej sprzed 50 lat katolickiej części polskiej inteligencji. Jeśli zaś chodzi o pozostałe warstwy społeczeństwa, o lud wiejski i miejski, to sądzę, że dawny jednolity ich katolicyzm, może raczej tradycyjny, lecz czasem nawet bardzo głęboki, obecnie doznał dużego uszczerbku i wykazuje pewne wyłomy.

Dlatego nie kładłbym dużego nacisku na wzrost intensywności czy powszechności polskiego katolicyzmu, lecz raczej na zmianę jego charakteru, mianowicie, jak na całym świecie (na skutek działania encykliki *Rerum Novarum*), z indywidualistycznego na społeczny. Pod tym względem różnica jest wybitnie duża. Wprawdzie tak, jak wówczas indywidualistyczny, tak i obecnie charakter społeczny katolicyzmu jest nieraz mocno i przykro nadużywany, ale nie uchybia to niewątpliwie zaszłej przemianie.

Edward Taylor

JAN CZEKANOWSKI

W załatwieniu ankiety przesłanej mi 2 maja za L. dz. 83/62 przesyłam mój elaborat nie stanowiący odpowiedzi na ankietę, gdyż ścisła odpowiedź polegałaby na stwierdzeniu, że za czasów moich studiów w Zurychu bodaj że nie spotkałem ani jednego studenta praktykującego katolika, gdy obecnie są oni liczni, o czym każdy wie, co się spotyka z teraźniejszą młodzieżą, krytycznie ustosunkowującą się do starszej generacji. (J. Cz.)

Właściwą religią inteligencji XIX wieku z biegiem czasu stawał się coraz wyraźniej nacjonalizm, w znacznej mierze uwarunkowany względami chlebowymi. Katastrofa dwu wojen światowych, składających się na wojnę trzydziestoletnią XX wieku, była w znacznej mierze konsekwencją wybujania nacjonalizmu niemieckiego. Hasła uniwersalistyczne zwalczających się światopoglądów kosmopolitycznych nie zdołały się skutecznie przeciwstawić nacjo-

nalizmowi. Wojna trzydziestoletnia naszego pokolenia, dotychczas jeszcze nie zakończona formalnym zawarciem pokoju, kompromitując nacjonalizm jego barbarzyńskimi wyczynami, w pewnym stopniu spowodowała renesans chrystianizmu, a właściwie katolicyzmu.

Przy ocenianiu obiektywnym niewątpliwego renesansu katolicyzmu w młodszych warstwach polskiej miarodajnej inteligencji nie można nie liczyć się z faktem, że stanowił on podstawę organizacyjną narodu polskiego w okresach jego kryzysów politycznych, zarówno w okresie rozdrobnienia dzielnicowego w wiekach XII i XIII, jak i w okresie rozbiorowym. Wtedy hierarchia Kościoła katolickiego zastępowała przejściowo nie istniejącą własną organizację państwową.

W Europie występują trzy odmienne ustosunkowania do pojęcia narodowości: polityczne, językowe i wyznaniowe.

Dla właściwej Europy zachodniej, reprezentowanej przez Anglię i Francję, charakterystyczne jest zespolenie pojęcia narodowości z przynależnością państwową. O narodowości decyduje paszport. Urzędnik francuski nie mógł nigdy zrozumieć tego, że można być Polakiem posiadając paszport rosyjski. Powodowało to liczne zatargi ze studentami z zaboru rosyjskiego studiującymi we Francji. Francuska policja kwalifikowała ich jako Rosjan, przeciwko czemu protestowali energicznie.

Charakterystyczną właściwość Europy środkowej stanowi zespolenie narodowości z językiem macierzystym. O narodowości decyduje język. Rządy najeźdźcze w dążeniu do homogenizacji swoich państw uciekają się do gwałtów przy narzucaniu swojego języka, na przykład przez bicie dzieci w szkole, jak to miało miejsce we Wrześni.

Wreszcie dla Europy wschodniej, Bałkanu i Irlandii charakterystycznym rysem pozostaje dotychczas zespolenie pojęcia narodowości z wyznaniem i jego hierarchią kościelną. Jest to zespolenie niewątpliwie bardziej archaiczne, w porównaniu z obydwoma poprzednio omówionymi. Świadczy o tym zresztą jego utrzymywanie się na peryferiach europejskiego kontynentu, nie tylko na wschodzie i na Bałkanie, ale i w Irlandii. Ponadto w najjaskrawszej postaci występuje ono u najbardziej archaicznej formacji europejskiej — u Żydów. U nich bowiem, przy laicystycznym nastawieniu syjonistów oraz Państwa Izrael, dawne zespolenie narodowości z wyznaniem przeistacza się w lingwistyczno-polityczny nacjonalizm, dotkliwie odczuwany przez Polki, emigrujące ze względów rodzinnych do Izraela.

Z powyżej przytoczonymi faktami należy się liczyć, pragnąc należycie, w sposób obiektywny ocenić niewątpliwy renesans kato-

licyzmu w Polsce teraźniejszej, zwłaszcza w warstwie młodej inteligencji.

Jeden chociaż przykład polityczny. Politycznie przez Kazimierza Wielkiego zaprzepaszczony Śląsk, jako sufragania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego kościelnie aż do roku 1818 stanowiło część Polski. Dopiero konkordat zawarty przez Watykan z Prusami po Kongresie Wiedeńskim przeistoczył sufraganię gnieźnieńską w biskupstwo wrocławskie, którego jednak nie wcielono do żadnego niemieckiego arcybiskupstwa, co stanowiło podkreślenie jego odrębności od Niemiec.

Ścisłe zespolenie narodu polskiego z jego hierarchią kościelną miało też i jedną ujemną konsekwencję. Mazurzy pruscy, jakkolwiek mówili po polsku, nie uważali się za Polaków, co ostatnio tak wyraźnie zaznaczyli swą masową emigracją do Niemiec. Ich hierarchia kościelna nie związała się z Polską tak jak się to stało z ewangelikami Śląska Cieszyńskiego i Kongresówki, gdzie ofiarą hitlerowskiego terroru padł ewengelicki biskup ksiądz Juliusz Bursche, czołowy przedstawiciel polskich ewangelików.

Obiektywna ocena renesansu katolicyzmu w kołach młodej polskiej inteligencji, tak bardzo różniącej się swoim stosunkiem do katolicyzmu od przedwojennej, jest tak trudna z tego powodu, iż do tego przeobrażenia przyczyniło się w znacznej mierze przeciwstawienie się gwałtom najeźdźczym. O wiele ważniejsze jest jednak dla naszej generacji dosyć nieoczekiwane obudzenie się zainteresowań zagadnieniami metafizycznymi.

W Poznaniu, dnia 14. V. 62.

Jan Czekanowski

CZESŁAW ZNAMIEROWSKI

STEFAN KOŁACZKOWSKI

WSPOMNIENIE

Praca pisarska była dla Stefana Kołaczkowskiego najistotniejszą stroną życia. W niej wyrażała się jego osobowość: własne jego przeżycia najbardziej intymne znajdowały nieraz pośredni, a przecież niemniej dobitny wyraz w jego studiach literackich. Albowiem krytyka literacka zastępowała mu twórczość poetycką. Stefan był indywidualnością wybitnie artystyczną. Żył zawsze w rozległej skali wzruszeń, reagował na bodźce żywo, czasem nawet gwałtownie. I miał w sobie bogatą treść poetycką, która stanowiła ten wielki urok jego postaci, jakiemu ulegali niemal wszyscy, co się z nim stykali. Lecz jakoś nie miał odwagi wypowiadać się wprost, w wierszu czy w prozie poetyckiej: zbyt wiele od siebie wymagał. Ale w studiach nad twórczością innych ludzi znajdował wyraz dla własnych przeżyć. Z dziełami pisarzy obcował przede wszystkim uczuciowo i samego siebie wkładał w ich interpretację. A nieraz podejmował studium literackie rozmyślnie dlatego, by dać wyraz własnym przeżyciom. Tak było, na przykład, z „tragizmem u Wyspiańskiego".

Aby więc napisać rzetelnie choć szkic jego życiorysu i narysować choć z grubsza jego postać, trzeba było odnowić w pamięci jego pisma. Ale tutaj nie poddaję analizie jego pism, lecz poprzestaję tylko na własnych wspomnieniach, jakie mi pozostały zawsze żywe o tym szczególnie drogim mi człowieku.

Znaliśmy się lat prawie czterdzieści, od klasy trzeciej szkoły średniej. W czasie studiów uniwersyteckich nieraz przebywaliśmy dłuższymi okresami w tych samych miastach i widywaliśmy się często. W ciężkich, choć bardzo ciekawych latach wojennych i powojennych (1916—1922) mieszkaliśmy w Warszawie obok siebie w jednym domu, zbliżeni teraz bardziej więzami rodzinnymi. A gdyśmy się znaleźli w różnych miastach, spotykaliśmy się niemal zawsze na wakacjach. Z długiego więc i bardzo intymnego współżycia czerpię te wspomnienia.

W szkole średniej znaliśmy się mało. W przeludnionej klasie trzeciej raczej widywaliśmy się, niż znali. W następnym roku nie było już Stefana w klasie: groźna dla życia choroba trzymała go w swych szponach dwa lata. Uratowany mistrzostwem wielkiego chirurga, po kilkunastu operacjach pod narkozą, wyszedł z choroby z ropiejącą stale, choć z lekka, nerką i ze sztywną w kolanie prawą nogą.

To była pierwsza wielka próba w jego życiu. Z natury obdarzony żywotnością wyjątkową, wielce cenił walory witalne. Urodzony na szerokich rozłogach pól podolskich, wszedł nawykiem w ich wymiary i w ich rytm dynamiczny, porywczy, szeroki. Najszybszym końskim cwałem nauczył się mierzyć odległości, nie odstraszała go wysokość żadnego drzewa. Na tej rodzinnej wsi, w rodzinnym domu, z „przygód", to znaczy z małych, chłopięcych szaleństw składało się jego życie. Cierpliwie i wyrozumiale patrzyli na nie rodzice, ojciec w podeszłym już wieku i młoda, pełna energii niespożytej matka. U dziadków macierzystych natomiast, w zamożnym domu warszawskim, był Stefan postrachem. Nieraz ze zgrozą zdejmowano go z pieca i nieraz boleli dziadkowie nad zniszczeniami parkietu. Tej żywiołowej siły witalnej nie umniejszyła choroba. Siły miał niespożyte. Piechurem był wytrzymałym i zawziętym, choć sztywna noga utrudniała mu ruchy. Mógł też przy swej sztywnej nodze i lubił pływać. Jaką mu to sprawiało przyjemność, przekonałem się kiedyś, gdyśmy byli razem nad Adriatykiem. Rozkoszował się samym ruchem i nie mniej upałem, który mu przypominał Podole i Besarabię. Stefan lubił ruch fizyczny, jak go lubi urodzony wieśniak: jako część codziennego porządku życia. Nie miał natomiast żadnego zrozumienia dla sportu. W jego oczach to była jakaś zubożała, poroniona, forma ruchu.

Zostało mu też wiele sił do pracy umysłowej. W zasadzie Stefan uznawał *otium*, wytchnienie od pracy. Ale w swej praktyce niemal go nie znał. Był w nim jakiś żywiołowy pęd elementarny, który mu nigdy nie pozwalał zaznać spokoju. Męczył się i nudził, gdy w trybie życia cudzego domu na wakacjach, godzinę czy dwie spędzać musiał w narzuconej bezczynności. Lubił tylko spacery samotne, lub z żoną. Wtedy „ładował się" wrażeniami, a więc też w pewien sposób pracował.

Nasza przyjaźń zawiązała się dopiero w roku 1907, gdy Stefan przyjechał do Lipska po raz pierwszy, a ja powróciłem tam na studia. Pomagałem mu wtedy swą radą, nie zawsze szczęśliwie, bo nie znałem jeszcze wtedy jego umysłowości i nie umiałem sobie ująć jasno celów, ku którym miały go prowadzić jego studia.

Interesowała go przede wszystkim niewątpliwie literatura i plastyka. Oczytany był na swój wiek bardzo i miał już za sobą podróż na Zachód, w której się napatrzył na arcydzieła malarstwa i rzeźby. Już wtedy powziął sympatię dla Flamandów. *Mniszka* Memlinga zawsze wisiała w jego pokoju.

Mimo wyraźnie spolaryzowanych zainteresowań Stefan w swych studiach na pierwszym miejscu postawił filozofię. Niedobrze to wpłynęło na jego wędrówki po uniwersytetach. Lipsk nie był wówczas środowiskiem, w którym można by było zdobyć kulturę filozoficzną. Żaden z tutejszych filozofów nie mógł być zwłaszcza przewodnikiem dla człowieka, który w filozofii szukał tylko bodźców myślowych dla swej przyszłej pracy nad literaturą. Przy tym Stefan nie miał warunków naturalnych, by się zajmować filozofią. Jego konkretny umysł artysty wikłał się w abstrakcjach „filozofii wielkiej"; nudziła go z drugiej strony trzymająca się oczywistości pedanteria „filozofii małej".

Nie nawiązał też ścisłych kontaktów z profesorami lipskimi. I w roku 1909 Lipsk opuścił. Zamożny, mógł swobodnie wybierać środowisko. Ale go trafnie wybrać jakoś nie umiał. W Monachium nie zbliżył się z Hansem Corneliusem, jednym z bardzo niewielu wówczas Niemców, którzy mogli nauczyć jasnego i odpowiedzialnego myślenia, a przy tym dać wiele sugestii do analizy sztuki. W Paryżu nie dotarł również bezpośrednio do żadnego z filozofów. Bywał na wykładach Piotra Janeta i Bergsona, rozczytywał się w Lansonie, lecz i tu nie stał się niczyim uczniem. W letnim trymestrze 1911 znów spotkaliśmy się w Freiburgu badeńskim. To dla Stefana był też zły wybór. Jego myśl nie mogła się przebić przez mgły estetyki Jonasa Kohna; z seminarium Rickerta, który wprawdzie myślał jaśniej niż tamten, też niewiele wyniósł. A był to przecież już ósmy semestr jego studiów, czas więc już na to, by myśleć o dyplomie.

Toteż Stefan przeżywał to piękne, pogodne i upalne lato w nastroju kryzysowym. Wychodziliśmy na spacer wieczorami drogą nad wspaniały Münster, a później dróżkami i ścieżkami lasów. Czasem daleką okólną trasą wracaliśmy w późną noc, po długiej i męczącej dyskusji na temat, co ma Stefan robić dalej. Może w pewnej mierze za moją radą przeniósł się on na rok 1911/12 do Berlina: tu już naprawdę znalazł się pod kierunkiem i wpływem czcigodnego Aleksandra Brücknera. Tu też już nie filozofia, lecz literatura stała się głównym przedmiotem jego studiów. Zaczął się zbliżać do dysertacji doktorskiej. Ale nie pozostał tu do doktoratu. Dla studiów malarskich swej żony przeniósł się na rok 1913/14 do Krakowa, gdzie pracował pod kierunkiem Ignacego Chrzanowskie-

go. Tu w roku 1914, tuż przed wojną, otrzymał doktorat, napisawszy pracę o Kremerze.

Brückner i Chrzanowski żywo interesowali się pracą Stefana, cenili jego uzdolnienia i wpływali na niego. Byli więc jego nauczycielami; Stefan miał dla obu wiele ciepłych i serdecznych uczuć. Ale naprawdę nie był uczniem żadnego z nich. Nie był im pokrewny duchowo z przyrodzenia. Jeszcze z Brücknerem miał podobny temperament i tę ciekawość szeroką tego, jak ogólne prądy rozwoju kultury wpływają na literaturę i z niej, odwrotnie, czerpią impulsy. Ale nie wziął od nich rzeczowej, analitycznej metody, nie wziął zainteresowania dla literatury przedrozbiorowej, a tym bardziej dla wcześniejszej. Stefanowi bynajmniej nie chodziło o to, by poznawać dowolne, wszelkie dzieła literatury. On według swego subiektywnego klucza po prostu wcielał w swe życie dzieła wybrane. Kasprowicz, to była jego własna głębia i prostota; Wyspiański, to był jego własny tragizm; Norwid, to jego własna, subtelna, powściągliwa ironia; Hamsun, to był jego własny kult życia, mocno, po chłopsku, wrastającego w ziemię. Wedle autorów, którymi się zajmował w różnych okresach, można by periodyzować własne jego życie. Jego dominanta uczuciowa decyduje o tym, kim się w danym czasie zajmuje; a świat dzieł, wśród których żyje, z kolei kształtuje jego postawę.

Na pamiętne i jakże przełomowe lato roku 1914 przyjeżdża Stefan do domu naszych teściów z doktoratem. Z łagodnym uśmiechem traktuje ten swój sukces formalny, naprawdę nie dostrzegając go prawie. Pracę literacką rozpoczął już wcześniej sukcesem prawdziwym. Ma już szereg recenzyj-analiz za sobą, które zwróciły uwagę na jego pióro i na jego dojrzały i przenikliwy sąd estetyczny. Pisał już wnikliwie o Grubińskim, *Prochowi* Kadena wystawił już ważki glejt na wyżyny literatury. Gdy więc w pierwszych dniach lipca Stefan dojeżdżał sypkimi koleinami w podwarszawskim piasku do domu swoich teściów, z pewnością nie czuł, że to była chwila przełomowa w jego życiu. Nie miał jeszcze określonych dokładnie planów na powakacyjną przyszłość. W każdym razie mieli oboje z żoną znów jechać gdzieś w świat, jak co roku, by poznawać nowe środowiska i oglądać nowe dzieła sztuki. Ale przełomowym w jego życiu uczyniła ten jego powrót Wojna.

Nie spieszno myśli przechodzić od tych czasów beztroski i bezpieczeństwa, do czasów wysiłku, udręki i grozy. Lepiej jeszcze przez chwilę zatrzymać się na tym, co minęło, na tych bezmiarach spokojnego szczęścia, któregośmy, tonąc w nim, nie widzieli.

W tych latach studenckich, które kończyły się teraz, Stefan był i pozostał właściwie samoukiem. Lekturą bowiem rozległą, niesły-

chanie pracowitą, zdobywał swą wiedzę i swą kulturę intelektualną. Uczył się przeważnie na uniwersytetach niemieckich i to na najbardziej przeludnionych: w audytoriach bywało tu do 600 słuchaczy, na posiedzeniach seminaryjnych sala ledwie mieściła czasem do 150 słuchaczy. Nie kontrolowano tu obecności, o kontakcie osobistym z profesorem nie mogło być mowy; asystenci też nie byli troskliwymi „tutorami", którzy by sprawdzali wiadomości i korygowali ćwiczenia. Wszyscy więc musieli się uczyć sami. Toteż nikt nie upraszczał biegu myśli Stefana, ani nie formował jego stylu. Lektura niemiecka zaś, główna jego strawa w tych czasach, nie była mu dobrym wzorem. Wywarła też zdecydowanie ujemny wpływ na jego pisma, odbiła się w ciężkim, czasem wręcz zagmatwanym toku myśli i stylu.

W swych wędrówkach uniwersyteckich zdobył Stefan natomiast bezspornie jedną rzecz cenną. Widział wiele dzieł sztuki i nauczył się na nie patrzeć okiem wytrawnego znawcy. Tu dobiego przewodnika miał w Wölfflinie. Najpierw w Monachium, później w Berlinie słuchał pilnie jego wykładów i przez lat kilka rozczytywał się w jego dziełach, zwłaszcza w *Klassische Kunst*. Worringer też wywarł na niego wpływ duży. Wiele też rozczytywał się w literaturze. Różnoraka była jego lektura. Roczniki „Chimery" i roczniki „Pana", Stefan George i Richard Dehmel, de Vigny, Henri de Regnier i Anatol France, którego później lekceważył. Czytywał też wówczas prozę Baudelaire'a; i już wtedy nie rozstawał się z Kasprowiczem.

Gdy go spotkałem w Lipsku, był jeszcze pod świeżym i dużym wpływem swego wuja, Wacława Moraczewskiego, u którego przebył we Lwowie poprzedni rok szkolny. Ten znany lekarz był też dobrym znawcą literatury i krytykiem literackim. W jego domu wszedł Stefan w atmosferę artystyczną Lwowa i poznał trochę ludzi, którzy tworzyli tamtejszą elitę. Pod wpływem wuja rozczytywał się wtedy w Nietzschem. I kult człowieka silnego znajdował oddźwięk w pewnych jego potrzebach instynktownych. Stefan cenił w człowieku przyrodzoną żywotność i moc wewnętrzną. Jego moralna troska o ludzi, tak bardzo czujna, aktywna i ekspansywna, szła właśnie w tym kierunku, by budzić i pielęgnować w ludziach tę moc, zwłaszcza moc twórczą. Stefan szukał koło siebie ludzi zdolnych i opiekował się nimi, zachęcając do studiów i roztaczając przed swymi wybrańcami kuszące widoki sukcesu, czasem nawet przerastające ich rzeczywistą możność. Tak się u niego przejawiała rozrzutna miłość do ludzi. Nie była to filantropia, wynikająca z miłosierdzia, a więc ze współczucia dla słabych. Stefan nie lubił słabości w człowieku i w granicznych przypadkach po-

trafił być dla słabości bezwzględny. Stefan chciał, żeby ludzie byli silni, z mocnym kośćcem i namiętnym, określonym pragnieniem. Mając podziw dla mocy i pragnienie pełni życia, Stefan jednocześnie rozumiał za tych wczesnych lat studenckich poczucie słabości. Obok Nietzschego, jego lekturą tych czasów był Dostojewski, a ulubionym utworem *Idiota*. I w samym Stefanie były pewne elementy dziecięcej nieporadności i nieśmiałości. Ruchy miał niezbyt zręczne i pewne i wiedział o tym; stąd czasem powstawała natrętna obawa, by się nie zachować niezręcznie, lub niestosownie. Ale to nie miało większego znaczenia w życiu Stefana. Jego uwaga nie zatrzymywała się na drobnostkach, nie lękał się też drobnej śmieszności. Wiedział, że krawat u niego jest istotą oporną i przekorną; i śmiał się pogodnie, gdy mu złośliwy przypadek podsunął brązowe spodnie do czarnego żakietu. Przy jego wrodzonej skromności z pewnością nie przychodziło mu na myśl, że z poza tych nieporadności tym energiczniej promieniowała jego moc ducha.

Czuło się ją w jego postaci już za czasów studenckich, widziało się ją w jego stylu życia. Stefan nie pasował do szerokiej masy studenckiej. Nie umiał się z nią bawić, ani szaleć. Choć zamożny, żył niezwykle skromnie, zazwyczaj w pokoju niezbyt wygodnym, nieraz przymałym. Żywić się potrafił za grosze, bo wystarczało mu mleko, bułka, masło, owoce, surowe jarzyny. Smakoszem nie był, zresztą nie pozwalała mu nim być choroba nerki, nie znosząca przypraw zbyt ostrych. Ubierał się też skromnie; dbał tylko o rękawiczki, bo jedyną jego słabostką cielesną były jego ręce, istotnie niezapomniane w wyrazie. Niewiele też wydawał na teatr i koncert, bo za czasów studenckich i później lokował się oszczędnie na tanich miejscach. Nie dopuszczał nawet myśli, by można było jeździć inaczej, niż trzecią klasą. I ta asceza nie była jakimś narzuconym sobie przykazaniem. Wynikała po prostu z tego, że jego uwaga zdecydowanie przechylała się ku walorom duchowym. Od środowiska żądał tylko, by mu nie przeszkadzało żyć swobodnie, jego własnym życiem. Nawet do rzeczy, najściślej związanych z życiem duchowym, mianowicie do książek, nie miał bibliofilskiego przywiązania. Zewnętrznie mogły być bylejakie. Stefan nie patrzał na książki, lecz w książkach szukał oblicza ich autorów.

Skromny tryb życia wiązał się harmonijnie z głęboką jego skromnością wewnętrzną. Nie chciał zajmować zbyt wiele miejsca w przestrzeni społecznej i nie czuł, by się mu ono należało. I trudno jest stwierdzić rzetelnie, czy wiedział jasno o swoich walorach. Tej wiedzy napewno nie było w jego zakłopotanym, trochę bezradnym a życzliwym uśmiechu, gdy z ludźmi rozmawiał. Czasem miał poczucie, że jego obowiązkiem jest pouczać, karcić, dezapro-

bować. Ale to nie wypływało z poczucia własnej wartości. Po prostu mierzył ludzi swymi postulatami mocy duchowej i pełni życia i nie mógł cierpliwie patrzeć na to, że w kimś idzie na marne jakaś możliwość rozwoju, lub że ktoś nie wydobywa z siebie najwyższych walorów, na jakie go stać. Pragnął namiętnie, monoideicznie, by świat nieustannie się bogacił jak największym przyrostem wszelkich dóbr, i wpadał w gniew, gdy stwierdził, że tu czy tam to się nie dzieje.

Kult mocy, w którym mieścił się i kult piękna, jakie jest w mocy, oraz czynna troska o to, by ludzie nie marnowali swoich wysokich przeznaczeń — to wyraźna dominanta indywidualności Stefana. Toteż jego struktura psychiczna była wyjątkowo zwarta, a przez to nawet nieco ścieśniona i jednostronna. To był zakonnik surowej reguły życia duchowego, który prawie nie znał pokus świata. Interesowało go tylko to, co istotne dla pełni życia wewnętrznego. Nim się jeszcze ukazała *Księga Ubogich*, żył w atmosferze jej franciszkańskiej prostoty.

Z niezachwianą też mocą ducha zniósł drugą próbę życiową, jaką mu przyniosła wojna. Wzrósł on w dość dużej zamożności i w czasach uniwersyteckich nigdy nie myślał o pracy zarobkowej. Gdy przyszła Wojna Powszechna, moratorium od razu odebrało mu środki finansowe. I już we wrześniu 1914 roku musiał się wziąć do pracy dla chleba. Próba to była dla niego nie bylejaka, bo przy wielkiej dyscyplinie wewnętrznej Stefan z trudnością przecież naginał się do pracy, która go nie interesowała. Są ludzie, których wciągają nawet sprawy pierwotnie im obce. On nie potrafił związać swej uwagi z rzeczą, która go nie przyciągała samorzutnie. Po prostu nie działał tu i nie zaczynał działać mechanizm jego uwagi.

A tymczasem jako polonista musiał wykładać całokształt dziejów literatury, a więc i literaturę przedromantyczną, która go nie zajmowała. To było mu wielkim ciężarem. Nie mniej ciążyła mu wielka ilość ćwiczeń szkolnych, które trzeba było poprawiać. Na własną pracę twórczą nie zostawiało to wiele czasu: tym bardziej gorączkowa była jego gonitwa za czasem straconym. Co więcej, Stefan poczuł się teraz związany wbrew woli ze środowiskiem, którego nie lubił. Warszawa nie odpowiadała jego upodobaniom samotniczym. Życie towarzyskie ciążyło mu i rozpraszało jego skupienie, a tu właśnie był duży krąg znajomych i krewnych, od których nie można się było izolować. Ale to wszystko nie osłabiało jego żywiołowego pędu do pracy. Bywał wprawdzie rozdrażniony trybem życia, który mu narzuciły warunki, ale pracował. Jego uczniowie i uczennice nie domyślali się nawet, że mu ciąży na-

uczanie, i garnęli się do niego, przyciągani jego nieodpartym urokiem. Rozdawał się im hojnie i ekspansywnie, poza godzinami lekcji, informując, radząc, zachęcając do pracy, budząc zainteresowania. Nie zamykał przed nimi nawet prywatnego mieszkania. Poza tym, każdą chwilę wolną wyzyskiwał skrzętnie dla swej pracy. Przygotowywał swe obszerne studium o Kasprowiczu, od lat młodzieńczych ulubionym swym poecie i prawie przewodniku życia. Uważnie śledził życie literackie i chciwie chwytał w swe opiekuńcze ręce każdy nowy twór pióra, w którym dostrzegał trwałą wartość. W tych czasach zbliżył się serdecznie z Juliuszem Kadenem. W roku 1915/16 Kaden często bywał w Warszawie i zatrzymywał się u Stefanów. Był wtedy w najlepszej fazie swego rozwoju i u szczytu swego powodzenia. Miał już za sobą *Zawody,* pisał zaś nowele ze zbioru *Spotkanie.* Czytywał je Stefanowi w miarę jak pisał, znajdując jego pełne uznanie. Gdy mu przeczytał *Sąd,* Stefan ze wzruszeniem radosnym uściskał Kadena.

Wydarzeniem w życiu Stefana było to, że latem 1916 roku, w połowie tej wojny, którąśmy wówczas uważali za tak straszną i uciążliwą, ukazała się *Księga Ubogich.* Kasprowicz objawił się swym czytelnikom w wymiarach niemal ewangelicznej prostoty i głębi. Tym bardziej pilną sprawą stawało się studium o Kasprowiczu. *Księga Ubogich* była wszak niewątpliwie szczytowym punktem twórczości poety.

W tym samym niemal czasie, w czerwcu 1916 roku, urodziła się córeczka Stefana, Joasia. Nie było w tym nic dziwnego, że ta mała, jasnowłosa istotka stała się osią życia Stefana. Ekspansywnej, żywiołowej jego naturze potrzebny był zawsze wielki wylew uczuć. Terazześrodkował się on na tym pierwszym dziecku, które miało się stać filarem, podtrzymującym strop jego życia. Otoczona pieczołowitością największą, dziewczynka rozwijała się bardzo pomyślnie, dając nowy sens życiu swych rodziców. Niestety czekał tu Stefana trzeci wielki wstrząs i próba losu: epidemia dezynterii, która w roku 1917 zgarnęła krwawe żniwo w Polsce, we wrześniu zabrała i Joasię. Była to nieopisana tragedia dla obojga rodziców. Przeżywali ją z suchymi oczami, prawie bez słów. Stefan nie zapomniał nigdy tej jasnej, niebieskookiej dziewczynki, która miała być radością jego życia. Widywał ją w swych snach jeszcze w dwadzieścia lat później i budził się w głębokim wstrząsie rozpaczy.

Jak długo żył swoim nieszczęściem, trudno mi określić. Nie mówiliśmy o tym nigdy, widać tylko było długo, że nie stępia się ostrze jego bólu. Nie przerwały tego łańcucha przeżyć narodziny syna, późnym latem roku 1918. Te przeżycia wyładowały się w jego

pracy o tragizmie u Wyspiańskiego. W tej rozprawie, wypełnionej trudnymi i nie zawsze jasnymi analizami, własne jego przeżycia przewijają się wciąż poprzez tok wywodów. Ale jedno tylko zdanie, wstawione w zwięzły, pozornie chłodny kontekst analizy, jest głębokim jego wyznaniem: „do tragicznego ujęcia świata dochodzi się poprzez własne życie". Tę największą cenę za rozumienie tragizmu płacił Stefan, pisząc w latach 1917—19 swą książkę o Wyspiańskim i o sobie.

Lecz nawet pod tym najbardziej brutalnym ciosem losu nie załamała się moc Stefana. Nie tylko pisał z wysiłkiem ogromnym swe studium, lecz żywo interesował się też wydarzeniami niezwykłej chwili. Był to czas, jakże radosny, gdy zbliżała się chwila wyzwolenia. I właśnie w tym czasie, na schyłku okupacji niemieckiej, zdarzyła się Stefanowi rzecz nieoczekiwana. Na jawnym zebraniu informacyjnym zarządziła rewizję osobistą policja niemiecka. Gdy agent sięgał do wewnętrznej kieszeni w marynarce, w Stefanie wezbrał nagle gniew i opór; wymierzył policzek Niemcowi. Niepojętą było rzeczą, że Stefan nie zapłacił za to życiem: agent już mierzył doń z rewolweru, lecz jakoś skończyło się na aresztowaniu, które trwało niedługo, bo skuteczne okazały się zabiegi okólne. Zdarzały się, choć niezmiernie rzadko, Stefanowi takie wyładowania nerwów. Kiedyś, jeszcze w klasie trzeciej napróżno walczył z nierozsądnym wychowawcą klasy o wietrzenie przeludnionej sali, w której schło siedemdziesiąt płaszczów, zawieszonych na ścianach. I oto w pewnej chwili Stefan, wyprowadzony z cierpliwości, wyrwał z zawiasów tak zwany lufcik i wyrzucił go na podwórze. Z taką samą pasją w kilkanaście lat później walczył o reformę studiów polonistycznych; tak samo namiętnie pisał parę razy w życiu, gdy widział zagrożone najcenniejsze w jego oczach wartości.

Coraz bardziej ciążyła Stefanowi praca nauczycielska. Toteż z radością i zapałem przejął redakcję „Przeglądu Warszawskiego", gdy ustąpił Wacław Borowy. W pracę redaktorską wkładał wiele energii i zapału. Pod jego kierownictwem „Przegląd" zmienił swój charakter przeważająco literacki na bardziej ogólny: znalazło się tu teraz więcej artykułów poświęconych ogólnym zagadnieniom kultury.

Ale i ta praca redakcyjna na dłuższą metę nie odpowiadała jego upodobaniom. Jego właściwym żywiołem jest szukać w literaturze piętna indywidualności pisarzy i śledzić w niej wielkie prądy kultury. Tę pracę mógłby prowadzić w czterech ścianach swego gabinetu, przy małym kontakcie z ludźmi, w skupieniu samotnym i ciszy, co mu była niezbędna, by głęboko i wrażliwie czuł i spo-

kojnie myślał. Jako redaktor musiał zgodzić się na tryb życia, który był zaprzeczeniem tych jego najistotniejszych potrzeb. W ustawicznej pogoni za artykułami i utworami, biegał z jednego spotkania na drugie i doszczętnie wyjaławiał się w rozmowach z ludźmi. Musiał pokonywać trudności techniczne, kłopoty finansowe, nie harmonizował też całą swoją osobowością z wydawcą pisma.

Toteż po pewnym czasie nabrał odrazy do redaktorskiego zajęcia i przestał znosić środowisko warszawskie. Wyzwolił się z tych bied skokiem w próżnię: niewiele mając pieniędzy, wyjechał z żoną na rok do Paryża. Kilka miesięcy byliśmy tam jednocześnie. Stefan znów był niby studentem, który zapomina o szarych realiach życia. Znów żył „po swojemu": prawie zupełnie samotnie, czytając wiele, oglądając galerie i odwiedzając ulubione miejsca pod Paryżem. A gdy się wyczerpała niewielka zaoszczędzona suma, nastąpił skok nowy: z Paryża — na posadę polonisty we Włocławku. W trudnych mieszkaniowych warunkach, przy lichym uposażeniu, z nowonarodzonym synkiem, przeżywa tu ciężki rok, po czym znów wraca do Warszawy. A stąd w roku 1927 wędruje do Gorlic, na taką samą posadę, na której pozostaje zaledwie parę miesięcy. Stamtąd przenosi się do Wieliczki i wykłada dojazdowo w Krakowie.

Belferka ciąży mu wciąż jednakowo, choć wszędzie zostawia uczniów i słuchaczy pod urokiem swojej osoby. W roku 1929 znów aktywnie, choć z odległości, pomaga Wacławowi Berentowi w montowaniu „Pamiętnika Warszawskiego". Mieszka już teraz w Krakowie, żyje z honorariów, które zdobywać musi gorączkową pracą zarobkową, zawsze niepewny jutra i zawsze w trudnościach finansowych. Ma przed sobą jedno wyjście, zdaje się rozsądne: nauczać w uniwersytecie. Od dawna przyjaciele skłaniają go do tej decyzji, lecz nie mogą przemóc jego oporu. Stefan uważa, że na katedrze spotka trudności, podobne bardzo do tych, które mu zatruwały życie w szkole średniej, lecz większe o tyle, iż więcej energii i pracy wkładać będzie musiał w przygotowanie wykładu.

I, zdaje się, miał słuszność. Ale jakoś nieubłagana konieczność coraz bardziej nastaje na niego, zacieśniając możliwości wyboru. Wreszcie Stefan jej ulega. Ma za sobą dość prac poważnych, by habilitacja stała się formalnością. Ignacy Chrzanowski zajmuje się naprawdę opiekuńczo jego sprawą. Stanisław Windakiewicz życzliwie widzi go jako swego następcę na katedrze. Zaczyna się etap profesorski w życiu Stefana.

Słusznie rzecz rozumiał, uważając, że profesura nie przyniesie mu rozwiązania. Zdejmowała ona zeń wprawdzie obowiązek czy-

tania niezliczonych ćwiczeń, lecz nakładała inny, jeszcze bardziej go denerwujący i uciążliwy: przygotowanie wykładów.

Stefan ze swoistą pedanterią moralną uważa, że nie może, jak to czynią i czynili inni, powtarzać tego samego kursu ogólnego literatury nowoczesnej. Co rok więc przygotowuje wykłady monograficzne. Praca to ogromna, pospieszna, wyczerpująca. Nieporadny technicznie, nie potrafi jej sobie zorganizować oszczędnie. Nadzwyczaj sumiennie przygotowany do wykładów, ma wszystko w pamięci i nie troszczy się o notatki. Nie umie też zadbać o to, by ktoś stenografował te „mówione monografie", jakimi były jego wykłady. Myśli więc nowe, analizy przenikliwe, uogólnienia oryginalne docierały tylko do uszu słuchaczy. I w nich najczęściej ginęły bez śladu, niby rozwiewający się dym. Co gorsza, myśli, zawarte w wykładach, nie utrwalone należycie na papierze, rozwiewały się i w głowie Stefana. Paradoksalne i wręcz tragiczne było to, że tak skrzętny we wszystkim co czynił, nie umiał on zapobiec temu, iżby nie szedł na marne jego wysiłek. Nieprzezwyciężona była jego nieporadność: jak nie umiał zawiązać porządnie krawatu, tak nie potrafił zaprowadzić porządnej kartoteki. Tylko w części ratowała go pamięć.

Słuchacze nie wiedzieli o tych trudnościach i czuli tylko urok myśli, która w pracowitym wysiłku wyzwalała się na wykładzie. Mówcą, zarówno jak pisarzem, był nierównym. Gdy myśl wytryskała żywiołowo ze stężonego uczucia, słowa przesycone zapachem poezji zjawiały się same przez się, nie wiedzieć skąd. Lecz gdy trzeba było budować konstrukcję z myśli abstrakcyjnych i chłodnych, słowa przychodziły mu z trudem, ociągały się złośliwie i opornie, zgmatwane w niejasną całość. Taki właśnie z wysiłkiem wydobyty był ostatni wykład Stefana, jaki słyszałem, o Brzozowskim, na czwartku literackim w Poznaniu w roku 1937. Ale i w takich wykładach, nieudanych co do formy, a może w takich właśnie szczególnie, czuć było cały ogrom zmagania się Stefana z myślą, która rzetelnie, do głębi, chciała przeniknąć to, co badała. W jego wykładzie nie było ani krzty aktorstwa. Zdawało się, że zapomina, iż mówi publicznie, tak bez ogródek przyznawał się do swoich wątpliwości i do swojej niewiedzy. Słuchacz czuł, że obcuje bezpośrednio, w kontakcie najbardziej intymnym, ze swoim profesorem.

Toteż wpływ miał na młodzież ogromny. Garnęła się do niego, jak opiłki żelazne do wielkiego magnesu. Zawsze miał dla niej czas: na rozmowę, radę, wskazówki. Dla bardzo potrzebujących miał też bardzo pocichu zawsze i trochę pieniędzy na ratunkową pożyczkę bezzwrotną. Z tych drobnych „świadczeń finansowych"

powstawały dotkliwe luki w budżecie domowym, o których wiedziała jedynie wyrozumiała cierpliwość żony. Toteż żywa jest do dziś u dawnych słuchaczy pamięć o nim.

Ale przez to, że jego praca pedagogiczna była owocna, nie stawała się dlań mniej .uciążliwa. I Stefan nigdy, jak się zdaje, nie uważał swej profesury za ostateczne rozwiązanie sprawy zarobkowej. Z pewnością wolałby być skromnym docentem, nie skrępowanym w wymiarze godzin i wolnym od wszelkich innych obowiązków pedagogicznych. Istotnie, do jego niesprowadzalnego indywidualizmu nie przylegała gładko dostojna materia profesorskiej togi. A pracę profesorską utrudniało mu moralnie i to, że nie pisał się zupełnie na program studiów, w którego wykonaniu brać musiał udział. Zapewne niesłusznie i zbyt radykalnie chciał rugować językoznawstwo ze studiów polonisty. Ale wierzył, że ma słuszność i był bezkompromisowy w swym uporze.

Ważną i skuteczną klapą bezpieczeństwa, w której rozładowywał się chroniczny konflikt wewnętrzny związany z profesurą, była praca redaktorska w „Marchołcie". Podobnie jak sam Kasprowicz, *Marchołta* uważał za szczytowy punkt jego twórczości i co więcej, nie wahał się wynosić to dzieło na wyżyny faustowskie, jako najwyższe poema o człowieku i sprawach ludzkich. Gruby i sprośny Marchołt był dla Stefana symbolem mocy życiowej i tej postawy, która wie, że wielkość rodzi się z powszedniości spraw witalnych. Marchołt był też dla niego symbolem sił nieprzebranych masy ludowej i skrótem poetyckim społecznego programu, który dla Stefana nie był niczym innym, jak jego własną, od młodości stosowaną dyrektywą: wydobywać na jaw i pielęgnować a rozwijać moc twórczą, gdzie tylko ona się ukaże. Naturalną też było rzeczą, że pod auspicjami Marchołta postawił swą strażnicę publicystyczną, z której miał się rozglądać po wielkich obszarach życia społecznego Polski. Tu, w „Marchołcie", Stefan wreszcie doszedł do tej funkcji, którą mu wyznaczała jego najgłębsza natura. W pracy literackiej przypisywał sobie rolę pedagoga poety, który ma naprowadzać swego czytelnika na to, by ten umiał sam ujrzeć walory dzieła sztuki. Ale na tym nie zatrzymywała się jego organiczna potrzeba. Nie dość mu było kształtować i bogacić bierne przeżycia widza. Jego misją było wskazywać drogi życia aktywnego. Wrażliwy był na piękno, ale nie był estetą. Po matce swej wziął to, co było rdzeniem jego postawy: był przede wszystkim moralistą. Ocena estetyczna była u niego służebnie podporządkowana moralnej. W pisarzu, w jego dziele, musiała być przede wszystkim moc twórcza i moralna, by na niej mogła spocząć uwaga Stefana. Walor moralny pisarza i jego dzieła wyczuwał on jakoś

intuicyjnie, nieomylnie, choć skrótowo. I dopiero gdy pisarz zdawał u niego ten surowy egzamin moralny, Stefan dostrzegał jego dzieło jako zjawisko estetyczne. Mówiąc po Mickiewiczowsku, nawet nie wstępował w progi kościołów, w których nie było Boga: poważnej, głębokiej rzetelnej postawy wobec życia.

Z tej Marchołtowej strażnicy roztaczał Stefan czujną kontrolę moralną nad życiem kraju. Na polityce się nie znał i nie czuł zupełnie jej nerwu, albowiem w jego postawie, tak bardzo rzeczowej i ekstrawersyjnej, tak wolnej od wszelkiego egotyzmu, nie było miejsca na rozumienie podstępnej chytrości egoizmu, walczącego o wpływy i moc społeczną. Obce też mu były sprawy polityczne, o ile nie było w nich aspektu moralnego. Ale gdy miały ten aspekt, szybko go dostrzegał swym czujnym zmysłem moralnym. I odważnie bronił zagrożonych interesów moralnych, podobnie jak nie oglądał się na nic, gdy wyrywał lufcik w dusznej klasie, lub gdy policzkował niemieckiego agenta. Toteż w okresie rodzącego się dopiero przekupnego serwilizmu, w czasach Nieświeża i Dzikowa, w roku 1927 on pierwszy miał odwagę napisać w „Drodze" artykuł o legionowej mafii; w kilkanaście lat później, w „Marchołcie", miał też odwagę napisać swój niezapomniany „Kwartet". A gdy w roku 1938 przyszła niesławna sprawa aneksji Zaolzia, przyjął do druku ostry artykuł protestacyjny, po którym musiał ustąpić ze swej niezależnej strażnicy, oddając „Marchołta" w inne, choć zaufane ręce. Przyjął tę wielką dla siebie przeciwność losu z dumą człowieka, co został zwyciężony w walce, w której zachował godność i odwagę. Ale wielka to była dlań krzywda, że odjęto mu właśnie ten teren działalności, gdzie spełniać się mogło jego główne, od natury dane, powołanie. Trudno orzec, w jaką stronę zwróciłaby się jego pozbawiona tworzywa aktywność, gdyby nie wybuchła wojna. Pewne jest to, że się nie załamał i że były w nim jeszcze nieprzebrane zasoby energii moralnej i fizycznych sił do pracy.

W ostatnich latach ośmiu czy dziewięciu nieraz powstawały między nami głębokie różnice poglądów. Przykro mi bywało czasem, gdy go zaczynał chwalić i poklepywać po ramieniu nasz parafialny nacjonalizm, któremu, rzecz paradoksalna, tak zupełnie zbywało na rozumieniu elementarnych konieczności i interesów narodu. Ale nasze spory pozostawały przyjacielskie. Wiedziałem dobrze, że Stefan w przeciwieństwie do tych, którzy go chwalili, widzi sprawy ojczyzny w wymiarach ogólnoludzkich.

Zaczynały się wakacje roku 1939, ostatnie przed wojną. Jakoś nie zgadzały się nasze plany wakacyjne, więc tylko mieliśmy się spotkać na dni parę u Stefanów w Krakowie. Przyjechaliśmy

do nich we czworo, z naszymi dziećmi, 1 lipca, późnym wieczorem. Stefanowie byli sami, synowie bowiem wyjechali na obozy. Trzy dni spędzaliśmy razem na żywych rozmowach i spacerach zamiejskich, Stefan ukończył zajęcia przedwakacyjne, więc się do niczego nie spieszył i nie miał tego męczącego a natrętnego poczucia, że marnotrawi czas. Czwartego dnia, w skwarne słoneczne przedpołudnie wyjeżdżaliśmy z krakowskiego dworca mniej więcej w tym samym czasie, lecz w różnych kierunkach. Na dworcu wir wakacyjnego tłoku porwał nas w swoje obroty, więc szybkie było nasze pożegnanie. Stefan w ciżbie ludzkiej miał wiele kłopotu z Jimem, czarnym, obrośniętym terierem szkockim, którego trzymał z wysiłkiem na smyczy. Nie przeczuwaliśmy obaj, że się już nigdy nie zobaczymy.

Dziś, po latach z górą dwudziestu, ani trochę nie zatarł się w mej pamięci jego obraz. Widzę żywo całą jego postać. Nad wyrazistym i szlachetnie sklepionym czołem, wysokim i lekko pochyłym, wichura falistych i zawsze nieco opornych włosów. Głęboko osadzone, duże, poważne, zatroskane, trochę bezradne oczy; duża krzaczasta brew. Nos o wyraźnie ostrej, trójkątnej podstawie harmonizuje swym zarysem z czołem i oczami. Dolna część twarzy ma jakąś inną regułę struktury. Usta są szerokie, warga dolna bardzo gruba, żuchwy zbyt ostro ścięte. Gdy się uśmiecha, ma wyraz wielkiej dobroduszności, czasem wyraz dziecięcy i figlarny: zdaje się, że zaraz zrobi jakąś niewinną psotę, lub powie jakiś dowcip, który mu się już bardzo podoba. W uśmiechu cała twarz ma coś z rozbrajającej psiej poczciwości brodatego Jima. To psie podobieństwo potęguje się zwłaszcza wtedy, gdy Stefan ku zabawie swoich czy cudzych dzieci naśladuje świetnie szczekanie. W postaci, jako całości, jest coś mile bezradnego i niezgrabnego. Ale nie to zatrzymuje uwagę tego, co z nim mówi. Wrażenie określa głowa i ręce, modelowane subtelnie. W całej postaci czuje się duszę dostojną.

I taka jest duchowa postawa Stefana. Jest człowiekiem silnych uczuć i pragnień namiętnych, z których może powstać nawet poważny i głęboki konflikt moralny, nawet krzywda czyjaś. Ale w tej duszy nie ma ani cienia uczuć komukolwiek nieprzyjaznych. Stefan dezaprobuje czasem, a nawet potępia kogoś za jego czyny lub wady. Czasem wybucha żywiołowym gniewem. Ale naprawdę nie życzy nikomu źle, nigdy nie pragnie zemsty, nigdy nie przychodzi mu nawet myśl o rewanżu. Nienawidzieć po prostu nie potrafi. Co najwyżej odwraca się od kogoś, gdy zwątpi w możliwość, żeby się ten zmienił, i przestaje o nim pamiętać. Jest natomiast gotów zatrzymać swą uwagę na każdym, kto przyjdzie do

niego ze swoją sprawą. Ale też obcowanie z nim wzmacnia i krzepi ludzi.

Nie ma w nim też ani cienia jakiegokolwiek wyrachowania. Na korzyści materialne jest już nie tylko obojętny, lecz nieczuły, ambicji i pożądliwości na zaszczyty również zupełnie nie rozumie. Śmieszy wręcz swym nieprawdopodobieństwem myśl o tym, jak Stefan nosiłby order na szyi czy fraku: był z tego gatunku istnień, których się nie czepiają widome dystynkcje społeczne. Nie byłoby przesady, gdybyśmy powiedzieli, że rdzeniem duszy Stefana była głębia mickiewiczowskich utworów lozańskich, czy też *Księgi Ubogich*. A gdyby dla jego postawy duchowej trzeba było jeszcze kontrastowego *repoussoir*'u wystarczyłoby mu przeciwstawić Boy'a, moralnego jego antypoda, dla którego nie żywił ani sympatii, ani szacunku. Gdyby zaś chodziło o pokrewieństwo natury, można by wskazać jeszcze Aleksandra Herzena, rosyjskiego pisarza, którego Stefan czytał zawsze z wielkim uznaniem i przyjaźnią i o którym przez wiele lat zamierzał pisać obszerne studium.

Stefan miał zresztą wiele literackich pokrewieństw i sympatii: znajdował siebie przede wszystkim w Kasprowiczu; żył wiele lat Wagnerem, a później Hamsunem. Ten miał wpływ ogromny nawet na bieg jego dziejów. Z kultu dla Hamsuna powstało jego zainteresowanie Skandynawami, kiełkujące we wczesnej młodości w upodobaniu do powieści *Nyls Lyhne*. Już około czterdziestki Stefan opanował język duński i norweski i spędził niezapomniane dla siebie miesiące na wsi duńskiej, a w kilka lat później w Norwegii. To nie był przypadek, ani kaprys, że się zainteresował właśnie Skandynawami. Szukał w kulturze współczesnej najgłębszych i najpotężniejszych nurtów. Nie znajdował ich w przerafinowanych, lecz czczych, czy też wręcz perwersyjnych tworach współczesnej literatury francuskiej. Miał wielki kult dla starego Flauberta, ale lekko dość sobie ważył Duhamela czy Gide'a, a przynajmniej był dla nich obojętny. Podobnie nie interesował się literaturą angielską. Późno się wziął do angielszczyzny i mało czytywał Anglików. Dla Galsworthy'ego miał uznanie bardzo chłodne; myślę, że go nawet wprost nie doceniał. Innych pisarzy po prostu nie znał. Wystarczał mu stary Dickens i Stevenson. Był zrozumiały ten jego stosunek do Francuzów i Anglików. Wyrastali oni ze współczesnej hipercywilizowanej kultury mieszczańskiej, która była coraz bardziej obca Stefanowi w miarę, jak posuwał się w latach. Człowiek wsi z urodzenia, miał też upodobanie do życia wsi, do jego spokojnego i głębokiego rytmu, do wartości niebłyskotliwych, ale trwałych

i rzetelnych. Nie jego żywiołem był salon paryski; czuł się natomiast jak w rodzinie w domu duńskiego wioskowego pastora, gdzie jako gość pomagał rozwieszać i maglować bieliznę, a wieczorem słuchał w dobrym wykonaniu Beethovena. Zdrowej, prostej, naturze Stefana bez porównania więcej odpowiadała chłopska literatura skandynawska, niż dzieła wyrafinowanych intelektualistów zachodnich.

W miarę upływu lat ta uczuciowa dyskryminacja zaostrzała się coraz bardziej. Stefan coraz bardziej cenił irracjonalną bezpośredniość i moc, coraz bardziej miał po prostu abominację do intelektualizmu i do jego subtelności pojęciowych. Miał też generalne uprzedzenie w stosunku do filozofii polskiej, która się wywodzi od Twardowskiego. Przez wzgląd na stosunki osobiste próbował, na przykład, kiedyś czytać jakąś moją pracę, lecz ta próba skończyła się chyba wcześniej, niż na stronicy dziesiątej. Innych moich książek nawet nie rozcinał: leżą jeszcze dziś dziewiczo nietknięte na półkach bezpańskiego teraz jego księgozbioru. Stefan nie miał w rzeczach intelektualnych upodobania do prostoty i jasności. Nie interesowało go to, co jasne i oczywiste. Szukał rozwiązania problemów głębokich i jakoś nie całkiem świadomie wierzył, że nie może być jasne to, co głębokie. Stąd Stefan nawet nie starał się o to, by jasne i precyzyjne były jego wywody, zwłaszcza tam, gdzie one wkraczały na teren ogólnych zagadnień estetyki i filozofii. W rzeczach filozoficznych wzorem i poniekąd mistrzem był dlań Max Scheler z tych prac, które są zebrane w *Abhandlungen und Aufsätze*. Stąd brał sugestie do swej pracy o tragizmie i o prostocie.

Zresztą Stefan w ogóle pozostaje od czasów jeszcze studenckich pod silnym wpływem filozofów niemieckich starego, że tak powiem, stylu. Nie czuje, że mętne i zawikłane są ich konstrukcje myślowe; i choć ceni w zasadzie francuską wirtuozerię słowa, nie uczy się od Francuzów sztuki myślenia i pisania. Angielskiej zaś filozofii nie zna i ma do angielskiego sposobu myślenia ryczałtowe uprzedzenie, bo mu się wydaje płytki i filisterski.

Stefan czuł jeszcze jedno swe naturalne pokrewieństwo: ze Stanisławem Brzozowskim. To był też, jak i on sam, kresowiec o bujnym temperamencie; to był też człowiek o wybujałym życiu wewnętrznym i zawsze niespokojnej, szukającej myśli. *Płomienie* przynosiły Stefanowi zapach wspomnień kresowego dzieciństwa. *Legenda* i *Idee* miały ten sam, by tak rzec, skład elementów, jak atmosfera duchowa, w której żył Stefan: obaj żyli poprzez swe przeżycia literackie przede wszystkim lub co najmniej w nich je

głównie ucieleśniali. I bardzo podobnie patrzyli na dzieło literackie i na pisarza: obaj szukali w tym dziele przede wszystkim osobowości pisarza i tego prądu kulturalnego, który go niesie poprzez dzieje. Stefan widział w Brzozowskim szczególnie domyślnego psychologa, który jakąś wyjątkową intuicją odgaduje osobowość pisarza i obrazuje ją w genialnym skrócie.

Sobie też przypisywał duże znawstwo dusz i umiejętność wnikania w ich tajniki. Przypisywał słusznie na ogół, gdy chodziło o analizę literacką. W życiu nie zawsze miał tę przenikliwość. W tym jednym zbyt sobie ufał i nie kontrolował swych pospiesznych domysłów i wniosków. Nieraz zdarzało mi się stwierdzać, w mym rozumieniu niemal naocznie, że ujmuje czyjąś osobowość jakoś apriorycznie i że ta konstrukcja przesłania mu nawet łatwo uchwytne fakty. Ale liczne podobieństwa zbliżały niewątpliwie Stefana z Brzozowskim, może istotnie bardziej niż z kimkolwiek innym ze współczesnych. I szkoda ogromna się stała, że nie dokończył swego studium o nim, ostatniej pracy, jaka była na jego zawsze założonym robotą warsztacie.

Powstaje pytanie, czy podobna będzie w oczach przyszłego historyka polskiej kultury również ich obu rola i ważkość w dziejach. Trudno dziś sądzić o tym. Brzozowski miał więcej rozpędu i pośpiechu w gorączkowej pracy; Stefan więcej twórczej udręki i skrupułów, a może więcej filozoficznej jednak ostrożności. Brzozowski miał większy rozgłos wśród sobie ściśle współczesnych i większy krąg czytelników. Ale niepodobna dziś ustalić, jaki wpływ wywarł Stefan na młodą inteligencją ludową i na krąg czytelników „Marchołta", którzy tam znajdowali słowa odważnej krytyki i diagnozy chorób naszego wieku.

Wpływ Stefana na młodzież ludową rósł nie z jakiegoś jego programu i zamiaru, lecz mocą konieczności jego rozwoju. Z biegiem lat zwiększał się niesmak Stefana w stosunku do walorów kultury miejskiej i jego nawrót do kręgu życia wiejskiego. Tężyzny szukał w młodzieży ludowej, przez młodzież zaś sięgał do ludu. Nie było w tym sztucznej demagogii lub doktrynerstwa. Po prostu był to kult dla grubego a sprośnego Marchołta, który daje największą rękojmię, że potrafi na zdrowych podstawach przebudować kulturę i życie społeczne. Garnęła się do niego młodzież ludowa, jak do przyjaciela i ojca. Z opowiadań tych swoich pupilów poznawał dokładnie chłopską dolę i drogę nieprawdobodobnych prywacji, którą dziecko wsi musiało przejść, by dojść do studiów wyższych. Robił też dla tej młodzieży, co mógł. Był niemal jej korepetytorem, wydobywał dla niej zasiłki, wyszukiwał posady. Miał też u tej młodzieży autorytet ogromny. Widziałem to na własne oczy

kiedyś w Szycach, na zakończeniu roku. I byłem kiedyś ze Stefanem w Szaflarach u rodziców jednego z jego pupilów, który się doskonale zapowiadał jako poeta. Czuć było w nastroju przyjęcia, jak drogi był całej wsi i jaki miał w niej posłuch. Stefan ujmować potrafił swoją prostotą również starych gospodarzy.

Czujną troską otaczał on również młodych pisarzy w ogóle. Chciwy był po prostu na nowe, obiecujące talenty i rozdawał im czas, którego sobie tak skąpił na wytchnienie. Stosunek do Juliusza Kadena może być doskonałym tego przykładem. Pierwszy odkrywa i podnosi wartość *Prochu*, czym bardzo wzmaga samopoczucie początkującego pisarza. Później czyta pilnie, lub słucha tego, co mu przynosi Kaden. Ocenia wymagająco, nawet surowo, a jednocześnie cieszy się każdą dobrze udaną rzeczą swego przyjaciela. Gani natomiast od razu to, co mu się nie podoba. Już co do *Łuku* nie tai przed Kadenem, że mu się nie podoba jako całość. Również nie znajduje jego aprobaty *Barcz*. A po *Czarnych Skrzydłach* pisze krytykę wręcz niemiłosierną, bo uznał, że autor sprzeniewierza się zasadom moralności pisarskiej, że nie umie już wydobyć ze swej osobowości dzieł cennych, gdyż samej tej osobowości nie potrafi strzec przed pokusami życiowego dosytu i łatwizny. Zerwał się przyjacielski stosunek, bo Stefan był opiekunem i przyjacielem bardzo wymagającym.

Kto znał Stefana skądinąd, ten w każdym jego dziele znajdzie wiele zdań, które odsłaniają jego własną osobowość. Ale szczerze, skromnie i prosto mówi on o sobie w przedmowach do swoich prac. Zwłaszcza wysoce osobista jest przedmowa do studium o Wagnerze i w pracy o tragizmie u Wyspiańskiego. Wyraźnie tu mówi, że krytyka literacka nie jest dlań sztuką dla sztuki, lecz że jest zadaniem, które podejmuje jako pedagog-poeta. To znaczy: chce wychowywać czytelnika, wskazywać mu walory dzieł analizowanych i uczulać jego reakcję estetyczną. Tak wychowywać może krytyk, jeśli sam umie poetycko reagować na dzieła sztuki i z tej reakcji czerpać sugestyjną dla czytelnika dzieł interpretację.

Ale Stefan jest w swych pracach wychowawcą nie tylko w tym znaczeniu. Jak widzieliśmy już na przykładzie Kadena, w stosunku do pisarzy żyjących chce być czujnym sumieniem moralnym, społecznym i estetycznym. Takie samo zresztą stanowisko zajmuje w ocenie pisarzy już zmarłych. Sztuka w rozumieniu Stefana winna służyć życiu i dawać rzetelny obraz życia. I każde dzieło naprawdę cenne spełnia, według niego, to swoje zadanie. Stefan jest wielkim rygorystą w tej złożonej ocenie. Łatwiej wybaczy komuś nieudolność formy, niż zniesie pustkę moralną

lub niedość poważną postawę pisarza wobec życia. Wie on, na przykład, że Sienkiewicz jest większym wirtuozem pióra niż Prus lub Orzeszkowa. A przecież nie interesuje się zupełnie Sienkiewiczem, gdy tymczasem z pietyzmem przez lata całe chodzi śladami twórczości tych dwojga, bo w nich widzi wielkość moralną. Jeszcze żywiej i namiętniej wypowiada swe sądy o pisarzach żyjących. Tu chwali, karci, gani, chłosta z rozmachem pisarskim i publicystycznym. Czyni to zazwyczaj w rzeczach krótkich: w recenzjach z nowości literackich, w polemikach, w publicystycznych wypadach. Tu słowo jego ma wyraźne tchnienie poezji, jest zwięzłe, dosadne, obrazowe i żywe. W tych rzeczach widać też wyraźnie, jak dalece Stefan jest naturą artystyczną. Te rzeczy, drukowane w czasopismach, miały szeroki krąg czytelników i wpływ szeroki na opinię.

Ale były też inne jego pisma: rozprawy obszerne, studia wyczerpujące, w których starał się ująć zagadnienia ogólne i sprawy najistotniejsze twórczości artystycznej i samego życia. Tu sięgał przenikliwie i filozoficznie w największe głębie życia z powagą, w której była nienamaszczona dostojność kapłana rzeczy wielkich. Myśl stęża się tu w zwrotach nieraz bardzo zawiłych i nie narzuca się swą plastycznością. Czytelnik nie pomyślałby nigdy, że te zdania wychodziły spod pióra człowieka, który lubował się elastyczną prozą Bergsona i rozczytywał się w Lansonie jako w styliście.

Lecz i te myśli, wyrażone zawile i trudno, mają swój krąg działania. Krytycy literaccy, teoretycy literatury, czytają je z uwagą i szacunkiem dla trafnego i oryginalnego sądu. I niejeden z nich przyznawał lojalnie, że pisma Stefana były dlań powiewem ożywczym. W tych pismach odbija się wszak indywidualność niepospolita — jedna z tych, które zwycięsko wytrzymują próbę czasu.

Nie widziałem Stefana od chwili, gdy mi zniknął z oczu w ciżbie ludzkiej na krakowskim dworcu. W październiku przyszedł jeszcze do Warszawy list jego do matki, z którego dowiedzieliśmy się, że wrócili z żoną i młodszym synem z tułaczki, i że Stefan optymistycznie wierzy, iż uniwersytet krakowski wznowi swe prace, jak gdyby nie zawisła nad krajem nieznana dotychczas w dziejach okupacja. Niebawem za swe nierealne złudzenie zbiorowe zapłaciło ciało profesorskie Krakowa cenę straszliwą. W odczytowej zasadzce znalazł się też i Stefan i pojechał do Oranienburga. Śmierć nie sięgnęła poń w samym obozie, lecz powrócił stamtąd 7 lutego r. 1940 w takim stanie, że już minimalne były nadzieje ratunku. Lekarze orzekli, że ratować trzeba go witaminami. Gdy się o tym dowiedziała młodzież, w ciągu paru godzin znalazło się

nie wiedzieć skąd mnóstwo cytryn dla ulubionego profesora. Ale nie pomogły żadne zabiegi wobec wycieńczenia organizmu. Stefan zdążył tylko opowiedzieć w ciągu paru dni swej żonie o przeżyciach obozowych. Wciąż miał nadzieję, że się wydobędzie z tej próby. Lecz się nie wydobył. Zmarł dnia 15 lutego 1940 r. w obecności swej żony. Ani mroźny dzień surowej zimy, ani groza represji nie odstraszyły tłumu młodzieży i ludzi bardzo mu oddanych od udziału w pogrzebie.

Nie mogłem wówczas pojechać do Krakowa. Przy grobie Stefana znalazłem się dopiero w pogodny dzień październikowy roku 1943. Zobaczyłem tylko brzozowy, wysoki krzyż nad mogiłą. Myśl uporczywie krążyła koło chwil męczeńskich, które spędził w obozie. Wiedziałem nieco o jego dziejach w obozie. O tym, że jeszcze w Krakowie chciano go zwolnić ze względu na jego sztywną nogę i że odrzucił tę szansę ratunku. I o tym, że niezłomnie i godnie znosił cierpienia obozu, że krzepił innych swą mocą ducha. Jeszcze tam wykładami swymi usiłował oderwać uwagę kolegów od tego, czego znosić już nie mogła przeciętna wytrzymałość ludzka.

Z obozu przesłał do żony jeszcze trzy listy. Ostatni, z 28 stycznia, jest dlań szczególnie charakterystyczny. „Piszcie o swoim życiu możliwie dokładnie. Proszę Cię, Zulko, nie zaniedbuj muzyki: tu w samotności człowiek uczy się właściwie cenić wartości życia. Mam nadzieję, że pozostanę do końca życia sybarytą i jednocześnie niestrudzonym pracownikiem. Dlatego proszę Cię raz jeszcze z naciskiem: nie zaniedbuj muzyki. Bądźcie spokojni, jestem zdrów. Myślę ze współczuciem o biednej Wandzie Chrzanowskiej. System wychowawczy, o którym rozmyślam i o którym mam zamiar później napisać, możesz poznać z tych wyników".

Gdy to pisze, Stefan już jest u granic swojego życia. Ale ma jeszcze tyle mocy w sobie, by troszczyć się o życie wewnętrzne swych najbliższych.

Te okruchy wiadomości o jego ostatnich momentach życia i jego ostatnich chwilach, nie zaspokoiły mej nieustępliwej potrzeby, by wiedzieć wszystko o tym płomieniu życia, który walczył o swe istnienie i zgasł bezbronnie. Każdy z nas jest naczyniem nieśmiertelności doczesnej dla swych bliskich i umiłowanych, którzy już odeszli. Im pełniejsze treścią są nasze wspomnienia o nich, tym pełniejsza ich nieśmiertelność w naszych sercach. A tymczasem Stefan stał się dla mnie zaginionym bez wieści okrętem, którego ostatnie chwile przedstawiać sobie można jedynie w próżnym wysiłku wyobraźni.

„Nikt nie powraca nigdy z zaginionego bez wieści okrętu, by powiedzieć, jak ciężka była śmierć jego załogi i jak nagle przyszedł na tych ludzi i opanował ich ostatni lęk. Nikt nie może powiedzieć, z jakimi myślami, z jakimi żalami i z jakimi słowami na ustach oni umarli" — powiada Conrad. I pytająca myśl, niezaspokojona i uporczywie powrotna, jest tylko skromnym świadectwem, że żyje nietknięta pamięć o Nieobecnym.

Czesław Znamierowski

WIESŁAW SZYMAŃSKI

OSOBOWOŚĆ A POETYKA W DWUDZIESTOLECIU

Sabinie Sebyłowej

Początek września, rok 1930, w Oxfordzie obraduje międzynarodowy zjazd filozoficzny. Jest nieco nudno — mówi się o fenomenologii, „szkole praskiej" i pragmatyzmie. Wreszcie na katedrę wchodzi jeden z uczestników i padają jego pierwsze słowa:

„W całej Europie w różnych dziedzinach życia intelektualnego, artystycznego, moralnego i politycznego dostrzec dziś można pewien zanik zmysłu historycznego, niekiedy wręcz postawę antyhistoryczną..."

Atmosfera sali obrad odrazu podskoczyła, jak słupek rtęci w nagle podgrzanej wodzie. A Benedetto Croce (1866—1952), filozof, który wiele lat później odrzucił prezydenturę Włoch ciągnął dalej:

„Jakież zadanie i role mamy tu do wypełnienia my, filozofowie i historycy, wobec lekceważącego odrzucania naszych pojęć i wartości, którym służymy: ciągłości pracy, konieczności postępu prawdy i dobra z pokolenia w pokolenie? Mamyż dla przypuszczalnego *quid majus*, któremu raczej słowo *nescio* przystoi, dopomagać w tym dziele zniszczenia, opuszczając nasze stanowiska i biegnąć za naszymi wrogami do jakiegoś nieznanego nam celu...?" [1]

Odpowiedź referenta była oczywiście jednoznaczna a my zwróćmy tylko uwagę na jedno: tak jakoś dziwnie się układa, że świat w perspektywie czasu teraźniejszego i przyszłego widzą ludzie, których skłonni jesteśmy posądzać o „eskapizm", „molowatość"... filozofowie. Naturalnie nie wszyscy, ale ci, którzy posiadają specjany „węch", biją oni wówczas na głowę realistów i taktyków, czyli tych wszystkich, którzy „zajmują się" polityką. Przerzućmy to spostrzeżenie na nasz teren — zanim nasi politycy zaczęli zapewniać naród o gotowości i zbrojnej potędze, co wyglądało

---

[1] Benedetto Croce, *Antyhistoryzm*, „Marchołt" 1935, nr 4.

w ten sposób, że ten sam karabin maszynowy bywał ofiarowywany w kilkunastu różnych miejscach, Artur Górski referował ukazujące się na Zachodzie książki o niebezpieczeństwie nacjonalizmu (np. E. R. Curtiusa *Duch niemiecki zagrożony*), ukazywał jego filozoficzne, moralne i ekonomiczne źródła, sygnalizował pojawiające się już antytoksyny. *Zwrot ku człowiekowi* — to cykl jego artykułów w „Marchołcie" (1934—35), w których żarliwie starał się przekonać o konieczności poszukiwania przez każdego własnego „ja".

Osobowość — często powtarzany w latach trzydziestych termin. Wizja hitleryzmu nie była jeszcze wówczas na tyle przytłaczająca, aby obalić wiarę w sens indywidualnego odrodzenia. Ten postulat humanistycznego kształtowania siebie, autoświadomość jako jedyna walka z zagrażającym barbarzyństwem nie tylko totalistycznym ale i techniczno-cywilizacyjnym, miał swój początek w twórczości amerykańskiego filozofa Irvinga Babbitta (1865—1933). Z konfrontacji dwu na pozór różnych tendencji kulturowych — naturalizmu i sentymentalizmu, różnych na pozór, bo obie w konsekwencji kryły groźne niebezpieczeństwo ekstremizmu, wyprowadza Babbitt swoje określenie humanizmu, który cechują trzy idee: selekcji, dyscypliny i umiaru. Sprowadzić je można do jednego nakazu: kształtowania osobowości. „Tylko kształtując swą ludzką jaźń, człowiek zwycięża upiora samotności i zmierza ku szczęściu"[2]. W tym indywidualnym doskonaleniu widział także Babbitt ratunek dla skłóconych narodów — nie w organizacjach międzynarodowych.

Oczywiście nie jest przypadkiem, że syntetycznego oglądu tego, co się zaczęło dziać w Europie po pierwszej wojnie światowej najwcześniej dokonał ktoś z drugiej półkuli. Dla syntetycznych uogólnień potrzebny jest dystans i on właśnie spowodował, że udało się Babbittowi dostrzec to wszystko, co zaczęło się dziać na starym lądzie niemal na drugi dzień po zawarciu pokoju: z jednej strony regres moralny i niewiara w wszelkiego rodzaju „abstrakcje" — tym samym zwrot ku „konkretowi", przede wszystkim ekonomice, a z drugiej — jeszcze jedna, pogłębiona o niespodziewany kataklizm (a także rodzącą się naukę psychologii), próba odnalezienia człowieka i jego ponadczasowych, stałych („abstrakcyjnych") wartości. Te dwie zupełnie sobie przeciwstawne tendencje można było dostrzec we wszystkich dziedzinach życia: polityce, nauce, sztuce, wychowaniu. Jedynie u nas przy-

[2] Cyt. za Bogdanem Suchodolskim, *Irving Babbitt*, „Marchołt" 1935, nr 1 (5).

wykło się mówić (i usprawiedliwiać), że mieliśmy prawo i obowiązek do jednej tylko reakcji po kilkuletniej wojnie: niemal morfinistycznego upojenia odzyskaną wolnością. Starano się to upojenie przeciągnąć w nieskończoność. Mimo że dawno już trwał kryzys ekonomiczny. Artur Górski nazywał ten stan podtrzymywany przede wszystkim przez Skamandrytów „polską rozbiórką kultury”. „Demagogia seksualna i społeczna w piśmiennictwie, na scenie, jazzband duchowy w publicystyce” — oto, co widział autor *Monsalwatu* w o f i c j a l n e j naszej rzeczywistości [3]. Czy wiele się mylił?

*

Nieco zlaicyzowane (bo w religii także jest, według Babbitta, przerost) koncepcje amerykańskiego filozofa bardzo wpłynęły na tych wszystkich, którzy zaczęli wyczuwać, wyraźnie już po dojściu Hitlera do władzy, co dzieje się we wnętrzu Europy. U nas nie tylko Artur Górski, ale przede wszystkim Stefan Kołaczkowski i to nie tyle publicystyką, co swoim pismem („Marchołt” 1934—38) włączył się całą parą przeciwko postępującemu „zdziczeniu” grożącemu katastrofą. Ale dzisiaj mało się o tym pamięta, może dlatego, że „Marchołt” — pismo kwartalne — był czytany przez niezbyt wielką gromadkę ludzi. Z drugiej strony to przemilczanie może jest spowodowane i tym, że niektórzy zbyt upraszczający historycy literatury skłonni są posądzać naczelnego redaktora o związki z endecją? Byłaby to wielka krzywda dla tego człowieka, który zawsze szedł „swoją drogą” i miał odwagę walczyć, jeden z nielicznych, z ówczesnymi „bonzami” (np. z ministrem Adamem Skwarczyńskim, premierem (!) Januszem Jędrzejewiczem, czy „prorządowym” historykiem literatury Leonem Pomirowskim). Jeśli by się syntetycznie chciało ująć „program” „Marchołta”, można powiedzieć, że jego funkcją było jedno: uświadomienie, że każdy ma się dopracowywać własnego widzenia świata. W tym moralistycznym nakazie nie trudno dostrzec bezpośredni związek z Brzozowskim. O wiele mocniejszy i ważniejszy od związku z Brzozowskim tych, którzy żywcem zapożyczali od niego koncepcje pracy. Naród? Owszem, to jeden z pierwszych motywów twórczości publicystycznej Kołaczkowskiego, ale jakże dalekie jego ujęcie od upraszczającego widzenia partii endeckiej.

„Czemuż wciąż przedstawiać fałszywie dążenia do pielęgnowania swej narodowości jako szowinizm, imperializm, utożsamiać to

---

[3] A. G., *Obok humanizmu*, „Marchołt” 1934, nr 1.

z krzykactwem, z megalomanią, z ekskluzywizmem czy endectwem? Czy dzisiejsza psychologia nie mówi wciąż o personalizmie, o myśleniu w kategoriach osobowości i rzutowaniu jej na rzeczywistość? Czyż nie jest dostatecznie jasne dla każdego nieuprzedzonego, że życie narodowe jest formą takiego zbiorowego personalizmu?" — pytał namiętnie Kołaczkowski w jednym z swoich artykułów. [4]

I jeszcze jeden „postulat", niejako uboczny, choć bezpośrednio z „kształtowaniem" związany stawiał Kołaczkowski swojemu pismu i sobie: „widzieć ludzi".

„Skupienie wysiłków w kierunku odrodzenia szeroko pojętej pedagogiki, akcentowanie mocne kształcenia charakterów, zarówno jak zainteresowania w humanistyce problemem rozumienia nie tylko w znaczeniu intelektualnym, jednako są symptomatyczne, bo zdążają do tego samego celu: Odrodzenia społeczeństwa i zdolności rozumienia tego, co ludzkie i co stanowi sens kultury, jej tworów i dziejów.

W obliczu dylematów: braku ludzi i uproszczenia, „Marchołt" stawia też swój program „życia ułatwionego" — jak mniema jedynie realny: WIDZIEĆ LUDZI". [5]

Tego rodzaju świadomość redaktora naczelnego spowodowała, że wokół pisma wytworzył się niewielki krąg młodych i zdolnych ludzi — krytyków literackich i filozofów: Kazimierz Wyka, Wacław Kubacki czy nieco starsi: Jerzy Stempowski, Henryk Elzenberg... W oparciu o filozofię osobowości i współczesną estetykę odważnie bronili autonomiczności literatury przed silnymi próbami „odgórnego" narzucania tendencyjności i upolityczniania. Wacław Kubacki wyraźnie pisał już w pierwszym numerze „Marchołta":

„Literatura i życie społeczne to wprawdzie dwa oddzielne światy, ale światy niewyłączające się wzajemnie (jak wietrzą nasi esteci), lecz najściślej z sobą związane. Ich współżycie jest źródłem twórczej współpracy i niemniej twórczych konfliktów. Sztuka jest wspaniałym symbolem uczestniczenia zbiorowości w jednostce i jednostki w zbiorowości. Na tym polega jej *tremendum misterium*. Indywiduum twórcze ani jest własnym wytworem, ani nie istnieje samo w jakichś międzyplanetarnych przestrzeniach ani nie tworzy dla samego siebie.

Tu nie idzie o taki czy inny pogląd, hasło, program, tu chodzi o sprawę najważniejszą i dla sztuki i dla społeczeństwa, o sprawę realną a zarazem niepochwytną: o strukturę duchową twórcy,

---

[4] Stefan Kołaczkowski, *Organizacja kultury w Polsce*, „Marchołt" 1935, nr I (5).

[5] Stefan Kołaczkowski, *Niema ludzi*, „Marchołt" 1935, nr 2.

zdolną do stwarzania takich, czy innych poglądów, haseł i programów. To zaś nie ma nic wspólnego z narzucaniem literaturze tendencji.(...)
Idzie o to, ażeby sztuka organicznie wyrastała ze społeczeństwa, ażeby społeczeństwo i sztuka miały jeden rdzeń.
To jest jedyny pewny sposób ocalenia sztuki od tendencji z zewnątrz przychodzących"[6].
W walce o wolność literatury nie brakło głosów, może nawet ostrzejszych, i pisarzy średniego pokolenia. Oto słowa Marii Dąbrowskiej:
„Proces narzucania pisarzom dyrektyw, programów i kierunków pracy przez państwo rozpoczął się w ostrej swojej postaci niedawno, jeszcze trwa i nie wydał wszystkich swoich owoców. Powstrzymam się więc od przykładów z tej dziedziny. Ograniczę się tylko do wyrażenia pewności, że żaden z utworów, pisanych w postawie na baczność i pod dyktando haseł państwowych, bodaj najszlachetniejszych, nie zostawi trwałego śladu w literaturze świata". [7]
I nie była to jedynie walka o wolność własnego podwórka. We wszystkich niemal artykułach zamieszczanych w „Marchołcie" widać ciągłe odwoływanie się do rzeczywistości europejskiej. Jawne już niebezpieczeństwo monoidei w coraz bardziej nacjonalistycznych Niemczech, które wyraźnie nawet zagroziło autonomiczności uniwersytetów, nagły wzrost zbrojeń, emigracja twórców i uczonych z powodu prześladowań rasistowskich i politycznych — o wszystkim tym wiedzą publicyści z kręgu „Marchołta". Dlatego tak pełne niepokoju i polemiki z ówczesną rzeczywistością były ich artykuły. W okresie tromtadracji, składek na Ligę Morską i Kolonialną i przymusowej higieny... płotów.

*

Publicyści i filozofowie to był jeden przewodnik niepokojów i osądu świata, drugim przewodnikiem byli twórcy. Można sądzić, że na naszym terenie współzależność obu była bardzo wyraźna. Ale nie równe oddziaływanie. Jeśli po drugiej wojnie zaczęliśmy się chwalić, że mieliśmy w Dwudziestoleciu „katastrofistów" — zawdzięczamy to przede wszystkim poetom. Widocznie tylko przez zawiść nie przyznajemy im szerszego, społecznego oddziaływania.

---

[6] Wacław Kubacki, *Estetyzm czy kulturalizm*, „Marchołt" 1934, nr I.
[7] Maria Dąbrowska, *Zawód literacki jako służba społeczna*, „Marchołt" 1935, nr 4.

Nie wszyscy jednak zostali dostrzeżeni, na przykład jednym z najwcześniejszych „katastrofistów" był Władysław Sebyła:

W martwocie mroźnej nocy wiszącej nad światem,
w bezcieniu drzew łamiących gałęzie sękate,
huczą lodowe młyny — rozpostarte
w ciszy, przesypywanej piaskiem, sujący się z brzegów
urwistych zatok ku łąkom podwodnym,
a paście wodospadów nienasytnie głodnych
chłoną kłęby zbitego grzmotem w pianę śniegu
i gna księżyc, pędzony zaświatowym wiatrem,
zahaczając rogami ośnieżone granie,
na północ zawrócony we śnie niespodzianie... [8]

Do dzisiaj jemu współcześni (np. Jerzy Zawieyski) pamiętają tę mroźną, apokaliptyczną wizję *Młynów — Sonaty nieludzkiej*. Jest dlatego tak przerażająca, że nie ma w niej nic żywego. Jak gdyby Sebyła przeczuwał obraz naszej ziemi po wybuchu bomby, która wszystko ma pozostawić w stanie nienaruszonym prócz... materii organicznej. A przecie daleko było jeszcze wówczas do praktycznego rozbicia atomu. Jeśli dla obecnego pokolenia wizja ta nie jest jednak równie przekonywująca, to dlatego, że współczesna twórczość wpadła w niebezpieczeństwo oryginalności za wszelką cenę — jak by powiedział Babbitt. Jeszcze Eliot przed tym samym przestrzegał, mówiąc, że poeta musi przede wszystkim tkwić w ciągu kulturowym, nie wolno mu się z niego wychylać na tyle, żeby się znaleźć poza jego granicą. Trudno — dla nas dzisiaj eschatologiczna twórczość redaktora najlepszego okresu „Kwadrygi" zbyt głęboko zwróciła się do tradycji, niedalekiej wprawdzie (Tadeusz Miciński), a trochę za mało ją wzbogaciła o nowe środki wyrazu, przede wszystkim w tym, na co się wtedy najwyraźniej zwracało uwagę — w obrazowaniu.

Ale o Władysławie Sebyle jeszcze się mówi, natomiast zupełnie został zapomniany tomik Stefana Flukowskiego pt. *Dębem rosnę*. Poeta poprzedził go bardzo znamienną przedmową, która wyraźnie wskazuje, że był on włączony w trzeźwą, choć katastroficzną aurę tamtych lat. Po przedstawieniu bardzo ciemnych stron rzeczywistości („Myśl ludzka przestała być wolna...") kończy Flukowski przedmowę słowami:

„Idąc tak między Scyllami i Charybdami teorii i schematów, doktryn i systemów wierzymy, iż jedynie m i a r a i p r a g n i e-

[8] Władysław S e b y ł a, *Koncert egotyczny*, Warszawa 1934.

nie jej odnalezienia (podkreślenie moje — W. S.) zdolne są uchronić człowieka przed zgubieniem właściwego kierunku nawet wówczas, kiedy płomień walki o zamierzony świat obejmie i przeniknie go całego". [9]

Flukowski szedł jednak w pojedynkę — stąd i tytuł jego tomiku mówiący o indywidualnym przeciwstawieniu się — podobnie jak inny zapomniany katastrofista, poeta i krytyk Stefan Napierski. Tragiczna to postać. Esteta, mecenas, pieczołowicie śledził polską lirykę i był jednym z niewielu, którzy dość dokładnie wiedzieli, co się dzieje w współczesnej liryce Zachodu. Może to wywołało w nim jakieś silne uczulenie na wewnętrzny niepokój Europy, tak silne, że był pewien swojej śmierci. „...z każdego niemal zdania wygląda ku nam wątpiące, skrzywione w grymasie wstydliwego cierpienia oblicze współczesnego Europejczyka" — pisał o Napierskim Ludwik Fryde recenzując jedną z jego książek. [10] A personalistyczny stosunek Napierskiego do rzeczywistości można poznać choćby po tych kilku słowach ze szkicu o Eryku Kaestnerze, niemieckim poecie młodej, powojennej generacji:

„...to głos całego pokolenia, które zlazłszy z koturnów dotyka ziemi i z trudem uczy się po niej chodzić, a nie błąkać. Współczesny poeta, jeśli chce zasłużyć na to miano, musi się zniżyć (...) musi odbyć drogę od własnej, przyrodzonej mu niejako, samotności, ku najbliższej, a jakżeż trudno dostępnej, rzeczywistości; co więcej: usiłować określić do niej jednocześnie swój stosunek..." (podkreślenie moje — W. S.) [11]

Lub po tym fragmencie odpowiedzi, może dziwnej i niespodziewanej dla wielu, na jedną z ankiet ogłaszanych przez Czernika w „Okolicy Poetów":

„Moim osobistym zdaniem: dyscyplina katolicyzmu (...) jedyna uratować może poetę przed deprawacją i wynaturzeniem; lecz katolicyzmu pojętego nie jako kwietyzm, lub wygodne osiągnięcie, lecz jako ustawiczna budowa osobowości" (podkreślenie moje — W. S.) [12]

No i katastrofistą bywał liryk najprawdziwszy — Józef Czechowicz (jednoaktówka pt. *Czasu jutrzejszego*, przedmowa do *Antologii Poetów Lubelskich*). To jednak, że każdy z nich wyrażał świadomość indywidualnie, bez „zaplecza", sprawiło, że ich tragiczne głosy przebrzmiewały prawie bez echa. W dziwnej, kontrastowej

---

[9] Stefan **Flukowski**, *Dębem rosnę*, Warszawa 1936.

[10] Ludwik **Fryde**, *Pusta ulica*, „Droga" 1931, nr 12.

[11] Stefan **Napierski**, *Eryk Kaestner czyli poezja rzeczowa*, „Droga" 1933, nr 10.

[12] Stefan **Napierski**, *Odpowiedź na ankietę*, „Okolica Poetów" 1935, nr 4/5.

rzeczywistości naszego narodu (choćby różnica stopy życiowej między wsią a miastem) mogły być jeszcze jakoś usłyszane głosy „idących kupą". Byli tacy. W latach trzydziestych, na „krańcu Europy", w studenckich przeważnie jeszcze czapkach, redagowali pismo, w którym zamieszczali swoje bojowe artykuły publicystyczne i równie bojowe poezje. Sporo ich było: Zagórski, Miłosz, Rymkiewicz, Putrament, Maśliński, Bujnicki, Dembiński, Jędrychowski...

Lecz określenie „bojowe" jest dość względne — mówi się na przykład o bojowych pieśniach legionów. Tu raczej chodzi o to, że była to twórczość „zaangażowana" w rzeczywistość w jak najszerszym rozumieniu. Tę wszechstronność ułatwiał z jednej strony dystans jaki dawało Wilno, z drugiej wysoki poziom uniwersytetu wileńskiego tamtych lat. O ludziach, którzy wydawali „Żagary" tak pisał starszy od nich o pokolenie Napierski:

„Żagarowcy całkowicie pozbawieni są skłonności bałwochwalczych, nie uprawiają fetyszystycznego kultu jakiegokolwiek autorytetu (z lewej lub prawej strony barykady społecznej, ze skrzydła urzędowego lub z przeciwnego bieguna heretyckiej literatury); natomiast dokładnie, bezkompromisowo a niekiedy buńczucznie śledząc i rozpatrując przekroje aktualnej rzeczywistości, zarówno socjalnej jak artystycznej, pragną, sięgając do determinant i nie zadowalając się okazałym pączkowaniem powierzchni, odnaleźć drogę własną i niezawisłą, sprząc swe niepodległe laboratorium poetyckie z podskórnym pulsowaniem epoki, dopatrzeć się w innych pisarzach pierwiastków legitymujących ich działalność, wziąć na siebie zadania, które byłyby zarazem misją całej epoki (...)" [13]

Lecz zanim się przy nich nieco bliżej zatrzymamy, spójrzmy na aktualne wówczas pomniki. Ciągle odradzający się Wałkiewicz stawia pytanie: „Hm... hm... A zatem dlaczego Słowacki wzbudza w nas zachwyt i miłość?"

*

O Skamandrze i poszczególnych jego poetach napisano dużo — już przed wojną. Dobrych kilka lat wstecz przeorał ich socjologicznie (mówiąc oględnie) Artur Sandauer [14], niedawno od strony bardziej rzeczowej dla twórców — ich poetyki, Jerzy Kwiatkowski. [15] Ciągle brakuje rzeczy pozornie niepotrzebnej: studium biograficznego, które by nie stroniło przed anegdotą, plotką, wtargnię-

---

[13] Stefan Napierski, *Prowincjonalne pisma literackie*, „Droga" 1934, nr 9.
[14] Artur Sandauer, *Poeci trzech pokoleń*, Warszawa, 1955.
[15] Jerzy Kwiatkowski, *Szkice do portretów*, Warszawa, 1960.

ciem w życie intymne. Oczywiście nie dlatego, żeby wzbudzić łatwe dreszczyki sensacji, choć i to ma swoją dodatnią funkcję. Z tego względu, że w takim szerokim „studium" nie dałoby się ukryć pozycji socjalnej, powiązań z ziemiaństwem, finansjerą, ludźmi „sterującymi nawą państwową". Te pozaestetyczne demaskacje miałyby oczywiście w konsekwencji cel estetyczny — chyba dałoby się udowodnić, że elitaryzm w dużej mierze utrudnia zaangażowanie się w społecznym życiu, choćby dlatego, że w każdej socjalnej grupie obowiązuje solidarność.

Nie kuś mnie, pomywaczko zielonych talerzy,
Bo dziś jestem zmęczony, trzeba spocząć trocha,
Bo jeśli ja chcę kochać, to już jak należy —
Bo kto nie całkiem kocha, ten wcale nie kocha.

Lecz kochać — to się wiązać. A ja muszę w drogę
I nie możesz się nawet o to na mnie gniewać,
Że cię całować nie chcę i pieścić nie mogę —
Bo chcę iść coraz dalej — coraz głośniej śpiewać. [16]

To wiersz Jarosława Iwaszkiewicza z tomu pt. *Lato 1932*, wiersz piękny, klasycyzujący, bez trudu da się w nim wykryć świadomą łączność ze szczytowymi osiągnięciami naszej tradycji: Kochanowskim, Mickiewiczem, wiersz, w którym najbardziej wnikliwy i złośliwy krytyk nie znalazłby najmniejszego uchybienia — prostota i klarowność równa *Sonetom odeskim* („Daj mi pierś ucałować. — Dobranoc! zapięta").

I tak już do końca lat trzydziestych — reminiscencje z podróży po Europie, zaklinanie doznań w formę oporną, liryka „trudnej" miłości (czy nie z tego samego nurtu *Pałeczka* Rudnickiego?), przemijającego czasu, a co za tym idzie powściągliwej nostalgii i smutku. A rzeczywistość nasza wyglądała ździebełko inaczej: inflacja, bezrobocie (w pierwszym półroczu 1932 roku było prawie pół miliona bezrobotnych), kryzysy parlamentarne, a na wsi nędza. W wydanych w roku 1934 *Pamiętnikach chłopów* rolnik z powiatu łęczyckiego pisał:

„Że dziś pracuje się na gospodarstwach za samo liche jadło, a i to jadło od ust trzeba odejmować na opłacenie podatków, temu żaden «mądry» minister nie zaprzeczy, ani lepiej nie obliczy. Gdyby małorolny gospodarz pozwolił sobie na jadło takie, jakie ma średni urzędnik, to by w przeciągu dwóch miesięcy przejadł

---

16 Jarosław Iwaszkiewicz, *Wiersze wybrane*, Warszawa, 1946.

całoroczny zbiór. Jak żyją małorolni i bezrolni chłopi, jak chodzą wynędzniali i obdarci, dość zobaczyć raz tylko, by poruszyło się każde sumienie".[17]

Bez pochopnych przypuszczeń, byłoby przecie śmieszne, gdyby się miało pretensje do Iwaszkiewicza, że tego wszystkiego nie widział, a jeśli widział, to trochę podobnie jak Puszkin: z wysokości petersburskiego dworu. Poezja jest swoistym wolnym zawodem, bez żadnych ograniczeń, czy broń Boże, postulatów. A zresztą europejski estetyzm Iwaszkiewicza jest zrozumiały, nawet potrzebny. Niemal już maturzyści wiedzą, że *élan vital* powojennej poezji skamandryckiej był reakcją po odzyskanej wolności. Późniejszy estetyzm Iwaszkiewicza stał się zapewne świadomą próbą przybliżenia wielkiego muzeum jakim była Zachodnia Europa rodzącej się kulturze polskiej. Z jednej strony, a z drugiej, równocześnie manifestacją, że ta kultura jest już na tyle... europejska iż może się ubiegać o równoważne miejsce w muzeum.

Tego rodzaju ambasadorowie naszej kultury w kręgu cywilizacji śródziemnomorskiej są zawsze potrzebni, choćby nawet nie zostali akredytowani. Zastrzeżenie stąd, że w literaturze na przykład francuskiej bez trudu można wykazać ciągłość od Claudela do poezji Ronsarda — u nas ta ciągłość jest na tyle skomplikowana, że lepiej o niej nie mówić. W każdym razie europejska perspektywa przyjęta przez Iwaszkiewicza narzuciła jego poezji klasycyzm. Jest to poetyka na tyle uniwersalna, że można ją spokojnie tłumaczyć na obce języki, wszędzie czuje się dobrze. A poza tym zapewnia przychylny odbiór społeczeństwa: doktorów, mecenasów i polityków, którzy odnajdują w niej swoje własne doznania, lub doznania *in spe* — czując się tym samym wywyższonymi do rangi Europejczyków.

Cóż, by to wszystko przekonywująco ukazać, trzeba by jakoś zacząć znacznie dalej. Gdzie i w jaki sposób Iwaszkiewicz w młodości kształtował swoją kulturę. Podobno gdzieś w ziemiańskich dworach Ukrainy... Mniejsza, ważne jest to, że to ukształtowanie było tak silne, iż raz urobionej osobowości nie zdołała zmienić ani wojna, ani czas, który po niej nastąpił. Pozostała na zawsze we władaniu swoistego, ponadczasowego estetyzmu. Minęła się z „konkretną" rzeczywistością polską. Estetyzm wyłącza bowiem możliwość posiadania światopoglądu, jest jedynie tkanką czy sitem, które może przepuszczać co najwyżej wybrane przez daną jednostkę ciągi kulturowe, na przykład szkołę holenderską. Esteta, który takiego wyboru dokonał, wybiera wówczas z dorobku

---

[17] Franciszek **Mleczko**, *Wieś przemówiła!*, „Marchołt" 1935, nr 4.

Europy te wszystkie dzieła, które mają z tą szkołą jakiś związek. Światopogląd natomiast jest w pewnym sensie ograniczeniem wolności — stara się nie oddzielać wartości estetycznych od całokształtu życia. Jest bardzo świadomym wyborem, konstrukcją, na której opiera się osobowość. Światopogląd estety może być co najwyżej światopoglądem eklektycznym. Stąd nie przypadek, że Skamandryci nadawali ton pismu świadomie eklektycznemu — „Wiadomościom Literackim". Jego redaktor — Mieczysław Grydzewski uważał, że w warunkach kulturalnych naszej rzeczywistości pismo o innym charakterze, o określonym programie, nie ma żadnych szans dłuższego istnienia. [18] W czym się zresztą nie mylił.

Po cóż dłużej dawać do zrozumienia, że Iwaszkiewicz nie miał nic wspólnego, albo bardzo niewiele z tymi wszystkimi, którzy niepokoili się losami Europy. Był jednym z ostatnich, którzy zamykali okres literatury „wolnej" — sztuki dla sztuki. Sądzimy, że dokonało się to z chwilą uwiądu Młodej Polski. Nie. Kiedyś ktoś powie, że między Iwaszkiewiczem a Tetmajerem czy Tadeuszem Micińskim jest wyraźna ciągłość kulturowa, a między tym samym Iwaszkiewiczem a Miłoszem — przepaść. Wbrew może nawet niezbyt wielkim różnicom w samej poetyce. Ale tylko w poetyce. Bo Miłosz stoi już w tym nowym, obciążonym światopoglądem, czy może bardziej przyjemnie — osobowością, okresie naszej poezji. Zaczęła się ogólnoświatowa dezintegracja gatunków literackich, w tym i liryki. Odtąd często będzie ona przyjmowała funkcję filozofii, zbyt może do tej pory suchej i mało komunikatywnej.

Na pewno jest jednak olbrzymią zasługą Iwaszkiewicza, że wypełnił lukę w naszych związkach z liryką Zachodu. Była to wprawdzie praca o kilkadziesiąt lat spóźniona, ale my zawsze idziemy nieco w tyle. Aktualnie na przykład znowu linia była przerwana i słusznie patrząc na „oficjalną" poezję nawoływał Napierski do „zeuropeizowania" naszej liryki:

„Proponuję: spojrzenie na siebie, własną pracę, cały dotychczasowy, bardzo znaczny, lecz ciągłej wymagający rewizji, dorobek kulturalny oczami Zachodu. Zrezygnowanie z pychy, próżności, małostkowości, fałszywego patriotyzmu własnego podwórka. Jest to dalekie od internacjonalizmu, przeciwnie: właściwym i godziwym włączeniem w prawdziwą sztukę w obrębie cywilizacji śródziemnomorskiej". [19]

---

18 Mieczysław Grydzewski, *Hammelbein oszalał*, „Wiadomości Literackie" 1928, nr 31.

19 Stefan Napierski, *Odpowiedź na ankietę*, „Okolica Poetów" 1935, nr 4/5.

Oczywiście Skamandryci to nie jeden Iwaszkiewicz, to także znacznie przecie wówczas popularniejszy Tuwim, a i Wierzyński, Słonimski... Tak, ale tutaj wybrało się przykład ekstremistyczny (ten ekstremizm-konsekwencja ratuje Iwaszkiewicza), zawsze lepiej ukazujący o co chodzi. Zresztą, jeśli w lirykach tych poetów pojawiał się „szary człowiek", to było to widzenie z zewnątrz. „Szary człowiek" stawał się motywem, zawsze bardzo kulturalnie osadzonym w klasycystycznych kształtach. Tego rodzaju humanitaryzm (nie humanizm — jak rozróżniał Babbitt) był wynikiem dystansu — z perspektywy „Ziemiańskiej". Maleńka przesada: podobnie Maria Antonina użalała się nad ludem patrząc nań z daleka przez mocne kraty wersalskiego ogrodu.

W humanitarnych, pacyfistycznych wierszach sentymentalnych pisarzy nie można się było dopatrzeć żadnej osobowości — liryka ich różni się jedynie metrycznym układem i sposobem obrazowania. — „Donoszę, panie naczelniku".

*

Kazimierz Wyka pisząc w roku 1935 o prądach duchowych wśród młodzieży francuskiej zacytował fragment wypowiedzi 19-letniego wówczas Francuza:

„...jesteśmy pokoleniem, pozbawionym naturalnych przodowników, których znaleźliśmy wśród elity pokolenia poprzedniego... Ci jednak, którzy umieliby ożywić i poprowadzić ogromną większość młodych roku 1930, błądzącą bez przewodników i bez celu, ci właśnie zasiali sobą linie frontowe, zwąc się Psichari, Péguy, Alain Fournier, czy tylu innych, co padli w 18, 19, 20-tym roku życia, nim zdołali dać się poznać... Żadne pokolenie nie wystarcza samo sobie, otrzymuje po pokoleniu poprzednim, oddaje następnemu. My zaś, moralnie i intelektualnie, jesteśmy pokoleniem pozbawionym głowy". [20]

W podobnej nieco sytuacji (Francja była tym narodem, który się najbardziej wykrwawił podczas pierwszej światówki) byli młodzi studenci wileńscy, przynależeli przecież do tego samego rocznika. Ale jeśli pustka, przerwany krąg kulturowy przekazywany z pokolenia w pokolenie napełniał Francuzów wprost histerycznym przerażeniem, bo tego rodzaju luki nie było u nich od dobrych kilku wieków, o tyle my jesteśmy do nich w pewnym sensie przyzwyczajeni, choć i my nie możemy się z tym pogodzić. Stąd jakże częste u nas walki pokoleń, pretensje „starych" do

---

[20] Kazimierz Wyka, *Prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej*, „Marchołt", 1935, nr 4.

„młodych" i odwrotnie. W jaki zaś sposób łatamy dziury? Dwojako — albo udoskonala się, czyli unowocześnia najbliższą czasowo tradycję i nawiązuje do mniej więcej aktualnych poczynań europejskich (tak właśnie postąpili Skamandryci), albo nawiązuje się tylko do wybranych, „żywotnych" wartości, które kształtują jedynie szkielet osobowości, uzupełniany później „od dołu" twórczą penetracją w życie. To drugie wyjście obrali Żagaryści. Czy trzeba dodawać, że jest ono o wiele bardziej dynamiczne i „autentyczne", a dla czasowej perspektywy kultury o wiele bardziej twórcze? Wyczuwali to już wyraźnie nieliczni współcześni, którzy sami pracowali nad własnym wnętrzem — widzieliśmy na przykładzie Stefana Napierskiego. O ostatniej fazie „Żagarów" pisał on dalej:

„Coraz dobitniej zaznacza się (...) owa twórcza, oporna i niewygodna potrzeba konfrontacji siebie z całą współczesnością, dotkliwe, nieubłagane, pełne pasji i samoudręki poszukiwanie się — przez poezje i artykuły — prawd, które mogłyby być osiami kierunkowymi młodego pokolenia i w ramach pokolenia tego nie zawieść (...) dojrzewają przez samouświadomienie (podkreślenie moje W. S.). Samowiedza ta każe żagarowcom w sposób wyborny dobierać i komentować cytaty z Żeromskiego i Brzozowskiego, rozprawiać się z duchowym szantażem, zwalczać ortodoksyjność doktrynerstwa, wyłamywać się z pod gotowych recept światopoglądowych (...)" [21]

Nie zapominajmy też o tych, co cierpią — w węzeł gor-
dyjski jesteśmy spleceni
z krzywdą, a z pleców spływa nam królewski płaszcz,
podbity krwią złorzeczeń, skargą uciśnionych.
I nie rozetnie splotu obnażony miecz,
i nie zagłuszą krzywd armatnie koła,
ale pomoże mowa tak rozumna, że sama w prądzie
natchnienia się chyli
jak zieleń na dnie błyskawicznych rzek... [22]

Mówi się, że Żagaryści wiele wnieśli do rozwoju naszej poezji, że oni pierwsi wzbogacili ją o poetykę anglosaską. Bez wątpienia, seminaria i wykłady musiały im przybliżyć kulturę Zachodu. Ocena ta jest jednak zbyt „formalistyczna". Nie zwraca uwagi na to, że są dwa sposoby zapożyczeń z tradycji (rozumianej i jako współczesność).

[21] Stefan Napierski, *Prowincjonalne pisma literackie*, „Droga" 1934 nr 9.
[22] Czesław Miłosz, fragment wiersza pt. *Dytyramb*, „Ateneum" 1938, nr 2.

Mechanistyczne — dlatego dokonywane, że ambicja nie pozwala, aby nie było u nas czegoś, co się przydarzyło na przykład we Francji. Takim mechanistycznym przeniesieniem był polski futuryzm, który nie miał najmniejszego uzasadnienia w ekonomice naszego kraju. W dużej mierze i awangarda spod znaku „Zwrotnicy". Bo jeśli na przykład niemal już symboliczny artykuł Peipera pt. *Masa. Miasto. Maszyna.* [23] był ostrą odtrutką na pozostałości młodopolskich mgławic, o tyle w kategoriach pozaestetycznych, w konfrontacji z naszą ówczesną, polską rzeczywistością mógł być tylko pobożnym życzeniem, gdyż prawda wyglądała nieco inaczej: jesienią nad polami dwudziestu milionów małorolnych wieśniaków unosiła się mgła. Nie upraszczajmy. Mimo że związek między estetyką a „ponurą rzeczywistością" był niewielki, w latach trzydziestych dokonał się przewrót w naszej poetyce, choć może nie tyle dzięki buńczucznej i scholastycznej awangardzie krakowskiej, ile pod wpływem poczynań indywidualnych, na przykład Czechowicza. Warto jeszcze dodać, że to przewartościowanie w poetyce odbywało się i na bocznych torach, dzisiaj już zupełnie zapomnianych — na początku 1931 roku toczyła się bardzo ciekawa dyskusja o nowym w poezji w „Gazecie Polskiej" i „Głosie Porannym". Zobaczono wagę metafory. Dzisiaj to już historia. Czy nie znamienne, że twórczość ówczesnych „awangardzistów" jest obecnie tak chętnie preparowana na strukturalnych warsztatach? Konstrukcja, świadoma zwłaszcza, jest zawsze wdzięcznym materiałem dla analizy.

Ale może być i twórcze odwoływanie się do tradycji — co jest oczywiście procesem o wiele bardziej skomplikowanym i trudnym. Bo rzecz dzieje się wtedy „na odwyrtkę". Najpierw poznaje się... życie (szerokie rozumienie), angażuje w rzeczywistość, kształtuje własną osobowość i dopiero jak się zaczyna mieć coś bardzo własnego do powiedzenia — wszystko się już właściwie dokonało: kształt (wyraz) znajduje się sam, niejako automatycznie. Tak było z Żagarystami — nie dlatego rozpruli klasycystyczne gorsety polskiej poezji z takim wdziękiem noszone przez Skamandrytów, że tego rodzaju zabieg miał miejsce w poezji angielskiej. Gorsety te pękły automatycznie, bezwiednie, z chwilą, gdy zaczęli przekazywać swoje widzenie świata. Było ono zbyt namiętne, zbyt skondensowane, aby się mogło zmieścić w jakichkolwiek rygorach. Tu nie mogło być problemu wadzenia się z formą oporną. Tak było z warszawską poezją podczas okupacji z kręgu „Sztuki i Narodu".

---

[23] Tadeusz Peiper, *Tędy*, Warszawa 1930.

Jest już rok 1938 — osiem lat upłynęło od kongresu filozofów, na którym przemawiał Benedetto Croce. Jeden z Żagarystów, którego fragment wiersza przytoczyliśmy niedawno, pisał:

„My wszyscy zbyt pragniemy wiedzy metafizycznej, czyhamy na chwilę poznania, na nagły błysk objawienia, który odkryje sens, zagubiony bezpowrotnie sens świata i naszego życia na ziemi. Idą lata, coraz nowe pokolenia przychodzą, aby siebie wyrazić, a niepokój coraz straszliwszy słychać w ich słowach, coraz większe nienasycenie. Ogromna jest godność tego niepokoju, on to świadczy o tym, że wołanie bóstwa do człowieka nie ustaje, że w dobie bałwochwalczych totalizmów, wśród ryku trąb, wśród wrzawy trybun, człowiek modli się tymi samymi słowami co Hiob, którego dotknęła z przyzwolenia Pana ręka diabła: «Cóż jest człowiek, że go tak wielce ważysz? a że przykładasz ku niemu serce twoje? że go nawiedzasz na każdy zaranek? i na każdą chwilę doświadczasz go?» (...)"

Jeszcze jeden rok. I nie bądźmy krótkowzrocznymi barbarzyńcami, którzy skłonni są powiedzieć: „no i cóż dał ten humanistyczny protest?" Pewnie, na pozór niewiele, ale kto wie, jak by wyglądał świat, gdyby nie było garstki szaleńców rozproszonych po całej ziemi? Łączy ich jedno: wiara w człowieczą o s o b o w o ś ć, coraz bardziej wyśmiewana i banalizowana. Za mało: u p ó r w jej indywidualnym kształtowaniu. To zapewne chciał powiedzieć Brzozowski pisząc, że „poezja musi być pojmowana jako twórcza autodefinicja człowieka".[24] Jeśli się dobrze te słowa zrozumie, nie trzeba dodawać, że są aktualne dla każdego pokolenia. Gdyby było inaczej: czy warto pożywiać się tylko plewami?

Wiesław Szymański

---

[24] Stanisław B r z o z o w s k i, *Pamiętnik*, Lwów 1913.

ZDZISŁAW JASTRZĘBSKI

»PÓJDZIEMY WOLNO NAD GROBY ZGUBIONYCH HOMERÓW«

Nie. Homerami nie byli, chociaż — rzecz zaskakująca — do Homera sięgali; Gajcy napisał nawet dramat o podłożu autobiograficznym pt. *Homer i Orchidea.* Homer bowiem opisywał boje herosów i przygody z dalekiej perspektywy mitu, oni zaś tkwili w samym „zamęcie zdarzeń", byli jednocześnie bohaterami i rapsodami. Są natomiast „homerami zgubionymi", gdyż zostały po nich nazwiska i legenda.

Niedługo nadejdzie 20-lecie ich śmierci (to też już perspektywa!) i dopiero dziś otrzymaliśmy długo zapowiadane i oczekiwane pełne dzieło może z nich najwybitniejszego. Tom *Utworów zebranych* Krzysztofa Kamila Baczyńskiego [1] z którego wzięty jest tytuł niniejszego artykułu, liczy prawie 1000 stron druku. Składają się nań utwory uporządkowane przez poetę, znane w większej części z zapomnianego już prawie (z wyjątkiem tzw. miłośników i kilku poetów młodych, na których Baczyński wywiera niewątpliwy wpływ) wyboru z 1947 r. pt. *Śpiew z pożogi* i z publikacji w czasopismach, utwory rozproszone, tzn. wydobyte z rękopisów czy ozdobnych „druczków" w wykonaniu autora i nie wpisane do „kodeksów", kilka wierszy okolicznościowych (w tym piosenki), iuvenilia sprzed wojny (85 wierszy i poemat o Spartakusie *Bunt*) przez poetę skazane na zapomnienie, niedokończony dramat, kilkanaście opowiadań (też w dużej części nie ukończonych), recenzja *Widm* Gajcego i trzy listy. Całość zaopatrzona obszernym wstępem K. Wyki, dokumentacją edytorską i bibliografią o poecie. Liczne zdjęcia i fotokopie autografów wprowadzają w krąg atmosfery rodzinnej i intymnej (szkoda tylko, że wobec takiej oprawy ilustracyjnej nie pokazano również próbek plastycznych poety). Pod względem wydawniczym tom raduje oko bibliofila, chociaż trafia się w nakładzie przykry mankament: przewertowałem kil-

[1] K. K. Baczyński, *Utwory zebrane*, Opracowali A. Kmita-Piorunowa i K. Wyka, Kraków 1961.

kanaście egzemplarzy i we wszystkich znajdowały się kartki pogniecione i poplamione, co przy takim wydaniu i gatunku papieru (bibl. *chamois* III kl.!) przykro razi.

Mamy pełny obraz twórczości Baczyńskiego, nasuwa się więc pytanie, czy odsłania on nowe oblicze poety? Znając dzięki matce autora i J. Turowiczowi wcześniej większość utworów, nie mogę już przeżyć olśnienia niespodzianki. Czy dozna go czytelnik znający poetę ze *Śpiewu z pożogi?* Wydaje się, że *Utwory zebrane* nie zmieniają zasadniczo wizerunku, jaki tamten wybór pozwalał ukształtować, natomiast niewątpliwie obecny tom wizerunek ów dopełnia, zwłaszcza gdy chodzi o okres pierwszych lat wojny, czas „pieśni pierwotnych", zastygłego osłupienia, makabrycznej groteski zamarłego świata i zagubienia człowieka a zarazem estetyzmu katastroficznego:

Dobry smok w bajce, teraz jest sen zastygły,
sen upiorów — upływa nocy pomnik niebosiężny.
Tylko krzyk widma, które chłop nabił na widły,
tylko krzyk kotów duszonych przez księżyc.
Czy umiesz zasnąć? Dziś obłąkany poeta
powiesił się w czarnym krzyku zamiejskich sosen,
a trupa kukły woskowej przy wiatru fletach
deszcz po ulicach długo ciągnął za włosy.
Śpij,
przecież cicho.
Noc urasta deszczowa na szybach
i wiatr ślepy jak ja przed domem przyklęka.
Kto nam ten czas wolny od trwogi wydarł —
maleńka?

(*Zła kołysanka*)

Utwory zebrane znacznie rozszerzają materiał egzemplifikacyjny, dorzucają garść wierszy artystycznie dojrzałych. Dołączone iuvenilia o charakterze głównie impresji oraz układ w zasadzie chronologiczny wraz z podanymi datami pozwalają łatwiej i dokładniej śledzić narodziny poety i jego przyspieszoną ewolucję.

Osobny rozdział stanowi proza. To bez wątpienia pewnego rodzaju sensacja, ponieważ uważało się Baczyńskiego wyłącznie za poetę. Być może, odkrycie innego sposobu wypowiedzi poety wpłynęło na znaczenie, jakie autor wstępu prozie przypisał — że zawiera ona „rejestr nieobecny w poezji Baczyńskiego". Chodzi o groteskę, ironiczną kpinę. Nie wydaje się to tak całkiem przekonywujące, wobec czego prof. Wyka nie zechce wziąć za złe, że

wypadnie zaoponować. Nie chodzi o degradację opowiadań — są one ciekawe, ale słabsze i to sporom nie podlega — tylko o ów rejestr.

Otóż nie tylko w poezji, lecz również w prozie nie spotykamy u Baczyńskiego tego typu groteski, groteski zwłaszcza żartobliwej, jaka obecna jest u Gajcego, w dramacie Trzebińskiego *Aby podnieść różę*, nawet w nowelistyce Bojarskiego, której autor *Sprzętów* jest może najbliżej, a która kontrasty między grozą, ofiarą i prostym przypadkiem wykorzystuje najpełniej, doprowadzając w noweli *Jeden dzień z życia Witolda Grabca* uprzypadkowienie niemal do absurdu. Zresztą w prozie Baczyńskiego najważniejszą sprawą jest raczej „obcy człowiek", czyli trochę egzystencjalistyczny człowiek nie mieszczący się w schematach... (nawiasem dodając: groteska w literaturze wojennego pokolenia ma różne postacie, warte specjalnego omówienia).

Pozostawmy kontekst, skonfrontujmy prozę i poezję samego Baczyńskiego — chronologicznie. Relacje kolegów poety świadczą, że potrafił ironizować i żartować, że brał udział w pisaniu żartobliwych wierszyków „na profesorów". Dowodów rzeczowych, niestety, brak, znaleźć je jednak można w innej dziedzinie (vide: „O von und zu [...] dla Andrzeja"). W prozie odpowiednikiem czerpania z tematów szkolnych jest opowieść o gimnazjum im. Boobalka I, w której autor użył sobie na życiu szkolnym (nie bardzo go znosił); czynił też wycieczki „pedagogiczne" w innych opowiadaniach.

Okres okupacyjny: opowiadania z 1941 r. zawierają nie tylko wiele tych samych motywów słownych a nawet obrazów, co i wiersze ale łączy je także wspólny kierunek kształtowania materiału, tendencja do udziwniania, groteska trochę irracjonalna i fantastyczna, trochę niesamowita, atmosfera pustki, przytłoczenia i w związku z tym rola sprzętów. Zestawmy „Sprzęty" z „Koncertem" czy „Zwierzęta pana Joachima" z „Madrygałem" a równocześnie z „Groteską". Podobieństwa tonacji uczuciowej i techniki widać wyraźniej jeszcze, gdy zestawić globalnie wiersze z prozą tego okresu. Spojrzenie pogodniejsze w prozie? Możliwe, ale w poezji przychodzi od razu na myśl „Przypowieść" czy „Starość", które skrywają delikatny uśmiech. Obecność ujęcia humorystycznego znajdujemy głównie na marginesach, w wierszach „okolicznościowych", w każdym jednak razie Baczyński odsłonił rąbek twarzy innej niż w „poezji o nucie dostojnej", jak ją nazwał „rywal" poety, Tadeusz Gajcy. Wymienić tu trzeba „Do pana Józefa w dniu imienin 1942 roku", wiersz „Jerzy! mój przyjacielu, zanim się sprowadzisz" czy nieobecną w tym tomie „Prezentację" —

odpowiedniki swobodniejszej narracji, na jaką pozwala proza i w której leży główne źródło odrębności opowiadań.

K. Wyka osadza prozę Baczyńskiego w nurcie prozy Gombrowicza i Schulza, lecz pisze, że poeta nie dokonał między nimi wyboru. Czy nie pogodziłby obu Edgar Allan Poe? Przesunięcie punktu ciężkości na tradycję autora *Opowiadań fantastycznych* pozwoli — wydaje się — lepiej zrozumieć twórczość Baczyńskiego z pierwszego okresu wojny i znaleźć wspólne cechy poezji i prozy. Od końca 1941 r. nastąpił w twórczości poety wyraźny przełom i zwrot bardziej ku problematyce wojennej, nastąpiło opowiedzenie się za postawą aktywnego podjęcia zagadnień, jakie wojna nawarstwiła, stąd w poezji Baczyńskiego zaczynają się pojawiać sformułowania bezpośrednie, deklaratywne.

Nic gruzy. Dwułodygą wyrośniem,
dwugłosem zielonym światła,
podobni chmurom i sośnie,
kwiatom płynącym na tratwach,
gdy rzeka wilgocią śliska
jest tonem świata — kołyska.

(Wyroki)

W tej fazie znów trafiamy na paralelność prozy i poezji. (Nawiasem mówiąc, w swym ujęciu realistycznym i bardziej bezpośrednim tematyki wojennej Baczyński spotyka się z prozą Gajcego).

Z dotychczasowych zestawień wynika jeden wniosek: że nie ma zasadniczej różnicy między poezją i opowiadaniami Baczyńskiego tak w sposobie ujęcia, jak w tonacji uczuciowej. Proza dopełnia obrazu twórczości i czasem pozwala przez swoją większą rozlewność na lepsze podpatrzenie warsztatu autora.

Przestaliśmy istnieć. Widać było tylko nas —
woskowych, przeraźliwie znużonych — wpłynęliśmy
w te kukły nie odwiedzanego nigdy przez nikogo
panopticum.

Pozostaje jeszcze do sformułowania jeden wniosek — ten, który narzuca konfrontacja zawartości kodeksów z resztą twórczości. Otóż trzy zeszyty, które poeta opracował, zawierają zasadniczy zrąb jego twórczości. Okazuje się przy tym, że nie ma podstaw opinia, jakoby Baczyński nie miał rozeznania w swojej twórczości. Jako „autokrytyk" był czujny i choć tworzył spontanicznie, znał swoją wyobraźnię i umiał ją oceniać, ale jej nie naginał do kon-

cepcji i przemyśleń intelektu, które czasem twórczość wyprzedzały.

Ta samowiedza poety i duże różnice w wartości poszczególnych grup utworów, zgodne z oceną autorską nasuwają wątpliwości, czy trzeba było wszystko wydawać? Z punktu widzenia czytelniczego wydanie całości dzieła nie jest dobre, gdyż czytelnik gubi się w tak dużym materiale o tak różnym poziomie. Z drugiej strony racje, jakimi kierowali się wydawcy, nie są pozbawione słuszności. A może by wydać osobny tomik „do czytania"? Jakiekolwiek nasuwają się skrupuły, pozostaje doniosły fakt, że nareszcie jeden autor tego Kolumbowego pokolenia mógł zaprezentować się w całości.

Dlaczego podnosimy wagę tego wydarzenia? Dlatego, że z punktu literackiego twórczość pokolenia wojennego stanowi wbrew warunkom naturalną kontynuację literatury dwudziestolecia, z punktu filologicznego: masa tekstów przepadła w zawierusze wojennej, inne poniewierają się po krewnych i znajomych; z punktu poznawczego: twórczość ta jest artystycznym dokumentem, tym ważniejszym, że powstałym jako odpowiedź na planowe niszczenie kultury przez okupanta a znanym nam w przypadkowej cząsteczce rozsianej w pismach powojennych, która nie pozwala na właściwą ocenę i orientację. Jest to tym ważniejsze, że nie mając możności wyrobienia sobie pełnego obrazu, tworzymy opinie, ukuwamy legendy, rzucamy anatemy lub dostojnie gloryfikujemy tych podobno niefrasobliwych romantyków.

A zważmy tylko u siebie: wydano *Utwory zebrane* T. Gajcego. Tymczasem w tomie jego: 1. teksty nie zawsze są poprawne, 2. brak garści iuveniliów a także wierszy późniejszych („bajki", ballady, poemat „Z dna", „Trójgłos", „Nowonarodzonemu"...), piosenek, prozy, ciekawej publicystyki — w sumie objętościowo nie znamy prawie połowy jego dzieła. Nad Trzebińskim użalał się Stolarek:

To Ty umarłeś drugi raz...

gdy spłonęły jego rękopisy. Wbrew temu dziś czeka na druk około 500 stronicowy tom jego twórczości — różnorodnej i drapieżnej. Dorobek Bojarskiego został spalony po jego aresztowaniu, lecz z tego co drukował w pismach konspiracyjnych zebrałby się spory tom grotesek, liryków i artykułów. Nie doczekały się wydania liryki Stroińskiego, dramat Pohoskiej, ze starszych zapomniano zwłaszcza o T. Hollendrze, zamordowanym na Pawiaku, itd.

Przyczyną tego stanu są nie tyle względy polityczne, boć przecież np. Pohoska była redaktorem lewicującego pisma „Droga",

Hollender znany był jako antyfaszysta. To zasługa różnych koterii literackich, polskiego braku zmysłu publicznego, tego stylu życia kulturalnego, który Baczyński demaskował w swoim wczesnym „Żywocie geniusza": „...ten sławny krytyk znalazł po śmierci tego pijanicy (wiesz, Ptaszynka umarł) twoje rękopisy w szufladzie. Zrobił huk na cały kraj. Jutro przyjedzie do ciebie delegacja". Styl Libertowskiej „Muzy zaścianka".

W 2 numerze „Sztuki i Narodu", pisma firmowanego formalnie przez Konfederację Narodu, które się potem emancypowało, Bojarski zamieścił „Balladę o 3 smutnych wujach, którzy czytali 1 nr SiNu" [2]. Stwierdza w niej, że jeden wujo podejrzewa ich o faszyzm, drugi o komunizm; odpowiedź jego brzmi: „A ja na nosie gram im *Wiosnę* Griega". Opinia więc ta sama co dziś, a właściwie ten sam proces imputowania temu pokoleniu (zwłaszcza chodzi o grupę SiNu) poglądów, które po prostu nie leżały w sferze jego zainteresowań.

Ciąży dziś na młodych wyrok wsparty na dwu sprzecznych pretensjach: że byli faszystami (tak Żółkiewski nazwał Trzebińskiego, odgrywając się za krytykę jego pisma w SiNie, nie wiedząc, że napisana była przez kogoś innego) i że byli apolityczni. Problem jest bardziej złożony, niż się wydaje i wymaga osobnego studium; tu wypadnie otworzyć tylko obszerniejszy nawias, który będzie zresztą niezbędnym tłem dla twórczości Baczyńskiego.

fujarką był mi grom i pocisk
i ogień barwił krzepko sen.

(G a j c y)

I mnie przecież jak dymu laska
wytryskała gołębia młodość;
teraz na dnie śmierci wyrastam
ja — syn dziki mego narodu.

(B a c z y ń s k i)

Cytaty można by mnożyć. Kontrast między trudną teraźniejszością i słoneczną młodością. Amputowane dzieciństwo. Oto co przyniósł im wrzesień 1939 i co wciąż jest obecne w ich twórczości. Wynikają z niego również dalsze konsekwencje: dla star-

---

[2] Przyjęty jeszcze z czasów wojny skrót tytułu pisma „Sztuka i Naród", najpoważniejszego pisma literackiego z okresu okupacji, redagowanego przez młodych twórców — W. Bojarskiego, A. Trzebińskiego, T. Gajcego, Z. Stroińskiego.

szych — o jakichkolwiek przekonaniach — wrzesień był klęską głównie militarną lub polityczną, dla nich miał stać się klęską „obowiązującej dotychczas moralności", jak trafnie stwierdzał Bartelski. Gdy patrzyli zdumionymi, dziecinnymi jeszcze oczami, nie znającymi całej politycznej podszewki wojny, zobaczyli przede wszystkim ludzką śmierć i zniszczenie.

Właśnie z jabloni wraz z rosą zerwały się ptaki
jak liście płoche,
za oknem stał świeży świt
jak rozkrojony, dymiący jeszcze bochen.
Pies przebudzony nagle węszył ślady krwi.

(Baczyński — *Zmora*)

Odkrywać zaczęli możliwości człowieka, przerastające dotychczasowy żywot człowieka poczciwego, „ułożony" i przeciętny — i to zarówno *in minus* jak *in plus*. Widzieli, jak człowiek nad człowiekiem się pastwił, jak z drugiej strony potrafił zdobywać się na akty heroiczne. Poodpadała więc dotychczasowa powłoka moralna i odsłoniły się nowe perspektywy i postulaty. Stąd od moralnej postawy uzależnili kształt świata. Nie wińmy ich o idealizm, o to, że daleki był im Krupp i międzynarodowe brzuchy kapitału, że gdy przyszedł czas oceny, wówczas kryterium moralne wysunięto na czoło, że ujęcie moralistyczne dominowało zarówno w publicystyce, jak w poezji.

Nie dziwmy się też, że jako poeci przede wszystkim na swoim podwórku dokonywali ocen. Baczyński już przed wojną, co można odczytać z „Żywota geniusza" i pośrednio także z opowiastki o gimnazjum im. Bocbalka I, wybrzydzał się na dekadentyzm i bezduszność naszego życia kulturalnego. Ostrą krytykę literatury dwudziestolecia przeprowadził A. Trzebiński oraz T. Gajcy. Ten ostatni może najwyraźniej ukazał ich sposób oceniania i przechodzenia następnie do postulatów. W artykule „Już nie potrzebujemy" pisał: „Bankructwo Skamandra, beznadziejna ekwilibrystyka intelektualistyczna awangardy — niech naucza: obowiązuje wielki problem, obowiązuje kształtowanie wyobraźni swego czytelnika z pełną odpowiedzialnością za metodę wychowawczą", zaś w artykule „O wawrzyn" stwierdzał: „Liryka dwudziestolecia to bolesny obraz czasu. Jeśli stwierdzamy słabość tej poezji, to stwierdzamy jednocześnie słabość jej okresu" (z maszynopisu).

Szukanie przyczyn zła w najbliższej przeszłości uczuliło ich na historię. Stąd obok moralizmu i humanizmu pojawia się w ich twórczości historyzm, szczególnie silny u Baczyńskiego. (Z histo-

ryzmem wiąże się też ujęcie współczesności w wymiarach dziejowych).

Któraś wiodła jak bór pomruków
ducha ziemi tej skutego w zbroi szereg,
prowadź nocne drogi jego wnuków,
byśmy milcząc umieli umierać.

(*Modlitwa do Bogarodzicy*)

Odrzucali dziedzictwo dwudziestolecia i to nie tylko kulturalne, lecz nie mieli również oparcia we współczesności. Stąd problem szukania programów, szukania środowiska. Wiązali się nieraz z grupami politycznymi zupełnie przypadkowo, na płaszczyźnie prywatnej, nie zawsze znając ideologię i nie zawsze zdając sobie sprawę, że grupa reprezentuje przedwojenną politykę, której nie akceptowali. Zresztą ten brak orientacji w różnych stronnictwach, które głosiły te same hasła (tylko zaplecze było inne) i nawoływały do jedności, jest rzeczą dosyć znaną. A jak mówiliśmy, młode pokolenie widziało głównie człowieka oraz zagrożoną wolność, politycznie brakło mu doświadczenia i orientacji.* Jeśli angażowano się politycznie, to dla budowania lepszej wizji przyszłości i obrony ojczyzny. Trudno się temu dziwić. Trudno się też dziwić późniejszym rozczarowaniom, goryczy i akowskim kompleksom i to nie tylko po wojnie, lecz również pod koniec wojny. Dużo tej goryczy, tragizmu zmarnowanej młodości przebija w wierszach Baczyńskiego. Tragizmu musu.

Żelazna miłość — tak — wybuchło, zgasło, starło,
pozostał tępy mus, co w pięści tkwi jak gwóźdź.
Zapomnieć teraz, zdrętwieć, milczeniem tak się struć,
żeby mi pisklę ognia na dłoni nie umarło.

(*Poległym*)

Ci, którzy zginęli, nie zdołali skonfrontować swej postawy z nową rzeczywistością. To ich niejako wykreśliło z naszej świadomości.

Młodzież w czasie okupacji była kulturalnie najaktywniejsza. Wiele było pism nie tylko „dla młodzieży", lecz również przez nią samą redagowanych. Najważniejszą sprawą w nich dyskutowaną była „postawa młodego pokolenia" (taki tytuł nosi cykl artykułów w dwutygodniku „Młoda Polska", piśmie związanym ze Stronnictwem Narodowym. Oto, co tu m. in. czytamy: organizacja młodzieży politycznej „musi być oddzielona od organizacji stron-

nictwa politycznego" oraz: „charakter, światopogląd, idea i intelekt — oto cztery drogowskazy szlaków jakimi winna kroczyć praca organizacyjna młodych narodowców". Katolicka „Prawda Młodych" domagając się zmian stosunków socjalnych, opiera przyszłą sprawiedliwość społeczną na człowieku „o wysokim poziomie moralnym i dostatecznym wyrobieniu społecznym". „Niech kryterium wartości człowieka stanie się dla nas nie jego przynależność polityczna, lecz jego wartość moralna, a dalej intelektualna i organizatorska". „Mieczysław" w artykule „Ideał nowego Polaka w poglądach młodzieży" (w „Młodzieży Rzeczypospolitej", piśmie porozumienia organizacji młodzieży) stwierdza: Panuje powszechne przekonanie, że „zarówno nowa kultura i cywilizacja świata, jak i struktura Odrodzonej Polski opierać się musi o jednostkę odmiennie niż dotychczas ukształtowaną". Miesięcznik młodych socjalistów „Płomienie" również podkreślał, że pierwszym warunkiem „moralnego zdrowia ruchu było zdecydowane podjęcie ideowej walki w oparciu o moralne i kulturalne wartości". W manifeście młodzieży wiejskiej powiązanej ze Stronnictwem Ludowym zamieszczonym w piśmie „Młodzież" postulowano współpracę z młodzieżą miejską, uważając, że ta współpraca jest „drogą do wytworzenia nowoczesnej postawy społecznej" opartej o demokrację.

Już z tych kilku cytatów można zorientować się, że poglądy młodzieży były nieco inne niż dorosłych. Główne tendencje, to przekraczanie partykularyzmu stronnictwowego i szukanie wspólnych celów (te tendencje jednościowe mają też swoją inspirację czy powiązania z polityką „rządzącą" w konspiracji, ale to inna sprawa), wychylenie w przyszłość i duch odnowy oparty o wartości moralne i kulturalne. Programy ograniczały się w zasadzie do postulatów. Przyszłą strukturę społeczną opierano ogólnie na demokracji i sprawiedliwości społecznej. W stosunku do wroga postulowano nie odruch ślepego instynktu i zemsty, lecz karę.

Bo przecież trzeba czas przemienić,
a tutaj ciemna we mnie siła,
i trzeba blaskiem kazać ziemi,
by z sercem razem jak krew biła.
(Gdy broń dymiącą z dłoni wyjmę)

Takie jest tło twórczości Baczyńskiego, poety, który dał najpełniejszy wyraz artystyczny postawy i pragnień tego pokolenia pozostawionego sobie i szukającego po omacku stratowanych wartości ludzkich, zdobywającego się na stoickie i artystyczne opa-

nowanie złowrogiego czasu. Bojarski zastanawiał się w artykule „Pochwała milczącej muzy”: „Podczas domowej wojny hiszpańskiej jeden z żołnierzy w okopach tłumaczył Homera. Czy to przepaść między słowem a czynem. Czy może raczej wzniosły akt panowania nad przemijającymi wypadkami”.

Wtedy, kiedy Kulturträgerzy deptali człowieka i niszczyli kulturę, ci nieznani, zagubieni chłopcy odpowiadali wzmożoną działalnością kulturalną, dziś wręcz niezrozumiałą i stanowiącą dotąd białą niemal kartę. Pisał Baczyński o swym „Pokoleniu”:

I tak staniemy na wozach, czołgach,
na samolotach, na rumowisku,
gdzie po nas wąż się ciszy przeczołga,
gdzie zimny potop omyje nas,
nie wiedząc: stoi czy płynie czas.
Jak obce miasta z głębin kopane,
popielejące ludzkie pokłady
na wznak leżące, stojące wzwyż,
nie wiedząc, czy my karty iliady
rzeźbione ogniem w błyszczącym złocie,
czy nam postawią, z litości chociaż,
nad grobem krzyż.

*

Ps. Tom Baczyńskiego, który budzi wiele refleksji, został opracowany bardzo starannie, lecz kilka spraw dla pełności wymaga jeszcze omówienia i dopowiedzenia. Przede wszystkim należy zapytać, dlaczego wydawcy — rejestrując dokładnie powojenne. przedruki — nie zajęli stanowiska wobec kilkunastu pierwodruków okupacyjnych zamieszczanych w pismach i antologiach. Przy okazji dorzućmy do wykazu wydawnictw konspiracyjnych, w których znajdują się teksty poety „Dzień Warszawy”, „Lewą Marsz”, antologię *Śpiew wojny*, wydaną we Lwowie w 1944 r., z powojennych pismo „Walka Młodych” czy antologię wydaną w Paryżu w 1945 r. przez Stanisława Lama. Dziwne jest, że w metryczkach edytorskich przy poszczególnych utworach wymieniono wszystkie przedruki powojenne, natomiast zupełnie nie uwzględniono pierwodruków konspiracyjnych w czasopismach i antologiach (przedruków także nie) a było ich co najmniej kilkanaście. Rejestr taki byłby ważny nie tylko ze względów edytorskich, lecz również rzuciłby wiele światła na popularność poezji Baczyńskiego w czasie okupacji i pokazałby, jakie utwory poeta dawał do druku (głównie utwory „patriotyczne”).

Pełniejsza już bibliografia opracowań znajduje się w przypisach do osobno wydanej monografii K. Wyki o Baczyńskim, będącej rozszerzeniem wstępu.[3]

Warto było zaznaczyć też, że oba artykuły Ziembickiego są identyczne, tylko tytuły są różne (s. 1065), podobnie Mortkowicz Olczakowej, która natomiast opublikowała artykuł w nieco innej wersji w „Odrodzeniu". W wydawnictwach powojennych źle zapisana została pozycja 5 (s. 1059), gdyż „Kytice", to pismo, a na czoło wysunięty został tytuł utworu Baczyńskiego przełożonego przez J. Rumlera (nawiasem dodając, jest to tłumacz zbiorku wierszy Baczyńskiego, który miał ukazać się w języku czeskim). Wydawcy piszą, że współautorka recenzji *Widm* Gajcego, to „najpewniej żona poety". Otóż to żona poety na pewno — pod tym pseudonimem (Dębowa) opublikowała dyskusyjny artykuł ‚Niedobra służba" w 3—4 nrze „Drogi", pisma, z którym Baczyński był blisko związany i sam zamieścił w nim kilka wierszy.

Zdzisław Jastrzębski

[3] K. Wyka, *Krzysztof Kamil Baczyński*, Kraków, 1961.

THOMAS MERTON

A U T O B I O G R A F I A

III. ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ

6

Już w Awinionie przewidywałem, że zabraknie mi pieniędzy nim dojadę do Genui, dokąd miałem przelew czekowy na tamtejszy bank. Napisałem więc do Toma z prośbą o przesłanie mi jakiegoś zasiłku. Z Marsylii puściłem się pieszo wzdłuż wybrzeża, wędrując białą, górzystą drogą z widokiem na błyszczącą, błękitną wodę. U boku miałem manierkę z rumem, a w plecaku kilka podobnie jak i przedtem niemoralnych powieści. W Cassis, z powodu niedzieli wszystkie restauracje były zatłoczone ludźmi, którzy na ten dzień przyjechali z Marsylii, tak że musiałem długo czekać na moją *bouillabesse* *. Było już ciemno, kiedy przybyłem do ponurego, małego portu La Ciotat leżącego u stóp skały podobnej do głowy cukru. Znużony siedziałem na molo, patrząc na księżyc.

W Hyères musiałem czekać na pieniądze, a kiedy nadeszły towarzyszył im list pełen ostrych wyrzutów. Tom, mój opiekun, skorzystał ze sposobności ujawniającej moją niepraktyczność, ażeby mi zwrócić uwagę i na inne moje wady. Czułem się bardzo dotknięty. Już po miesiącu mojej cennej niezależności, otrzymałem pierwsze ostrzeżenie, że życzenia moje nie będą nigdy miały absolutnej władzy — z konieczności muszą być uwarunkowane i zmieniane wskutek kontaktów i konfliktów z pragnieniami i interesami innych ludzi. Było to coś, do czego doszedłem dopiero po długim czasie — w gruncie rzeczy w naturalnym porządku może nigdy bym tego nie zrozumiał. Wierzyłem w ten piękny mit, że mogę robić co mi się podoba tak długo, jak to nie krzywdzi innych ludzi.. Ale nie możesz żyć wyłącznie dla własnej przyjemności i własnej wygody, nie depcząc i nie raniąc nieuchronnie uczuć i interesów prawie każdego spotykanego człowieka. W rzeczywistości w porządku

---

* Zupa z ryb.

przyrodzonym, bez względu na to jakie ideały mogą być teoretycznie możliwe do zrealizowania, większość ludzi mniej lub więcej żyje dla siebie i własnych korzyści i przyjemności, albo dla korzyści i przyjemności swojej rodziny czy grupy, a przez to samo bezustannie przeszkadza sobie wzajemnie w dojściu do tego celu i czy chce czy nie chce musi się wzajemnie krzywdzić i ranić.

Wyruszyłem więc znów z Hyères, tym razem już bardziej znużony i przygnębiony; wędrowałem w gorącym słońcu między piniami, patrząc na skały i żółte mimozy, na małe różowe wille i blaski na morzu. Tego wieczoru zeszedłem o zmierzchu długim zboczem do wioski zwanej Cavalaire i nocowałem w pensjonacie pełnym smutnych, emerytowanych buchalterów, którzy pili z żonami *vin-rosé* w przyćmionym świetle słabych żarówek. Położyłem się do łóżka i śniło mi się, że siedzę w więzieniu.

Miałem list polecający od Toma do jego przyjaciela w Saint-Tropez. Był to gruźlik mieszkający w słonecznej willi na szczycie wzgórza. W jego domu spotkałem parę amerykańską, która wynajęła willę w górzystym zapleczu Cannes i zaprosiła mnie do siebie, jeśli będę przechodził w pobliżu.

Po drodze do Cannes złapała mnie pod wieczór burza w górach Esterel. Szofer prowadzący wielki i modny wóz Delage zabrał mnie i podwiózł do miasta. Zrzuciłem plecak z ramienia, cisnąłem go na tylne siedzenie i usadowiłem się obok kierowcy, a ciepło motoru grzało moje zmęczone i przemokłe nogi. Szofer był Anglikiem posiadającym przedsiębiorstwo wynajmu samochodów; powiedział mi, że właśnie zabrał w Villefranche ze statku rodzinę Lindberghów i zawiózł ją gdzieś w te okolice. W Cannes zaprowadził mnie do bardzo nudnego lokalu, do klubu angielskich szoferów i marynarzy obsługujących jachty bogatych ludzi, którzy spędzali zimę na Riwierze. Jadłem tam jajka na szynce, przyglądałem się szoferom grającym grzecznie w bilard i czułem się przygnębiony zapachem Londynu snującym się po tym pokoju — zapachem angielskich papierosów i angielskiego piwa. Przypominało mi to mgły, od których, jak mi się zdawało, właśnie uciekłem.

Odnalazłem potem willę znajomych spotkanych w Saint-Tropez i zostałem u nich dwa dni. Wreszcie, mając już dość chodzenia i widząc, że reszta wędrówki wzdłuż wybrzeża będzie mnie prawdopodobnie nudziła, wsiadłem w pociąg i pojechałem do Genui.

Może to znudzenie wynikało z przyczyny fizycznej, bo gdy pierwszego rana obudziłem się w Genui, gdzie kilku włoskich malarzy ściennych pracowało na dachu na zewnątrz mojego okna, poczułem się jakoś niedobrze i przekonałem się, że na łokciu utworzył mi

się wielki czyrak. Próbowałem leczyć go własnymi środkami, ale to się nie bardzo udawało.

Zrealizowałem więc mój czek i wyjechałem znów pociągiem do Florencji, dokąd miałem inny list polecający do człowieka, który tam pracował jako rzeźbiarz. Ale Florencja była mroźna. Wsiadłem w trolejbus, przejechałem Arno, odnalazłem stromą ścieżkę wiodącą na wzgórze, gdzie mieszkał mój rzeźbiarz i wspiąłem się na nie w lodowatej ciszy toskańskiego zimowego wieczoru. Z początku myślałem, że nikt się nie odezwie na moje pukanie w duże, głucho odpowiadające drzwi, ale wreszcie wyszła z nich stara włoska kucharka i zaprowadziła mnie do pracowni rzeźbiarza, któremu wytłumaczyłem kim jestem i powiedziałem, że mam wrzód na łokciu. Kucharka przyniosła ciepłej wody i przyłożyła kataplazm na mój czyrak, a ja przez ten czas siedząc w kurzu gipsowym, pomiędzy odpryskami kamienia, obok na wpół wykończonego dzieła, rozmawiałem z jego twórcą.

Tym artystą był brat poprzedniego dyrektora z Oakham, tego, po którym przyszedł Doherty. Widziałem już kilka jego płaskorzeźb zdobiących fronton naszej kaplicy szkolnej. Młodszy od naszego eksdyrektora, był poczciwym człowiekiem o przygarbionych ramionach i siwiejących włosach — miał też wiele z serdecznej wesołości swego brata. Powiedział mi: — Miałem zamiar zejść dziś wieczór na dół i obejrzeć film z Gretą Garbo. Czy pan lubi Gretę Garbo? — Przyznałem się, że ją lubię. — Doskonale — rzekł — to pójdziemy.

Florencja była jednak stanowczo za zimna — miałem też wrażenie, że z moim wrzodem jest już lepiej. Następnego dnia wyjechałem więc do Rzymu. Byłem zmęczony ciągłym wędrowaniem. Chciałem już dotrzeć do celu podróży, gdzie istniałaby psychologiczna możliwość zatrzymania się w jednym miejscu i pozostania tam na dłużej.

Pociąg wlókł się powoli przez góry Umbrii. Błękitne niebo błyszczało jaskrawo nad skałami. Przedział był zupełnie pusty aż do jednej z ostatnich stacji przed Rzymem. Przez cały dzień wpatrywałem się w nagie wzgórza, w ten dziki, ascetyczny krajobraz. Gdzieś tu niedaleko, na jednej z tych gór, modlił się święty Franciszek, gdy zjawił się przed nim serafin z ognistymi, krwawoczerwonymi skrzydłami, w pośrodku których ukazał mu się Chrystus, a odbicie Jego ran utworzyło inne rany przeszywając ręce i nogi i bok Franciszka. Gdybym był wtedy o tym pomyślał, dopełniłbym jeszcze miary przygnębienia mojej pogańskiej duszy, bo okazało się, że mój wrzód ostatecznie wcale się nie goi, a prócz tego zaczynał mnie znów chwytać ból zęba. Poza tym czułem w gło-

wie również gorączkę i zastanawiałem się czy nie ponawia mi się tamto zatrucie krwi.

Tak więc wyglądałem przy całej wolności, na którą się tak długo cieszyłem. Świat należał do mnie — i cóż z tego? Robiłem, co mi się tylko podobało i zamiast być pełen szczęścia i zadowolenia, czułem się przygnębiony. Miłość rozkoszy z samej swej natury jest skazana na porażkę i musi skończyć na poczuciu zawodu. Ale w tym dziwnym okresie byłem jednym z ostatnich ludzi, którzy daliby się przekonać mądrości świętego Jana od Krzyża.

Teraz jednak wjeżdżałem do miasta będącego żywym świadectwem tych prawd dla ludzi, którzy potrafią to świadectwo dojrzeć i wiedzą gdzie go szukać — dla tych, co umieją porównać Rzym Cezarów z Rzymem męczenników.

Wjeżdżałem do miasta, które zostało tak przemienione przez Krzyż. Białe, kwadratowe bloki mieszkalne zaczęły się ukazywać w dużych skupiskach u stóp nagich, szaro zielonych wzgórz, pośród rozsianych tu i tam kęp cyprysów, a teraz ponad dachami budynków ujrzałem wreszcie wznoszącą się w zmierzchu wieczornym potężną masę kopuły św. Piotra. Świadomość, że to już nie jest tylko fotografia, przejęła mnie wzruszeniem i podziwem.

Pierwszym moim zajęciem w Rzymie było wyszukanie dentysty. W hotelu posłano mnie do lekarza mieszkającego w pobliżu. W poczekalni siedziały dwie zakonnice. Gdy odeszły, przyszła moja kolej. Dentysta miał kasztanowatą brodę. Nie dowierzałem mojej znajomości języka włoskiego, żeby wytłumaczyć rzecz takiej wagi jak ból zęba, przemówiłem więc do niego po francusku. Znał trochę ten język. Obejrzał mój ząb.

Mówił, że wie, co mu brakuje, ale że nie zna francuskiego terminu na to cierpienie.

— Ah — rzekł — vous avez *un colpo d'aria.*

Zrozumiałem bez wielkich trudności, że zdaniem tego pana z kasztanowatą brodą musiałem przeziębić ten ząb. Ale tchórzostwo zamknęło mi usta i nie wyraziłem mego sprzeciwu ani przekonania, że to nie zaziębienie tylko wrzód.

— Będę to leczył ultra-fioletowymi promieniami — rzekł dentysta. Z ulgą zmieszaną z sceptycyzmem poddałem się temu drobnemu i bezbolesnemu zabiegowi. Nie wpłynął bynajmniej na zmniejszenie bólu zęba. Ale odszedłem z zapewnieniami dentysty, że z pewnością minie on w ciągu nocy.

Daleki od spełnienia tych przewidywań ból zęba zdziałał to, co robią zazwyczaj wszystkie bolące zęby w nocy — nie dał mi zasnąć i dręczył mnie tak, że kląłem swój zły los.

Następnego ranka wstałem i chwiejnym krokiem powróciłem do mojego przyjaciela *colpo d'aria* mieszkającego tuż obok. Spotka-

łem go, jak schodził ze schodów z wyszczotkowaną brodą, w czarnym kapeluszu, w rękawiczkach i w kamaszach. Dopiero wtedy uświadomiłem sobie, że to jest niedziela. Mimo to zgodził się rzucić okiem na zaziębiony ząb.

Mieszaniną francuskiego i włoskiego języka zapytał, czy znoszę eter. Odpowiedziałem twierdząco. Nałożył mi na nos i usta czystą chusteczkę i nalał na nią kilka kropli eteru. Odetchnąłem głęboko — słodko-mdłe noże jego zapachu wdarły się aż w głąb świadomości i warkot ciężkich dynamo zaczął się rozlegać w mojej głowie. Ufałem, że on sam nie oszołomi się eterem, że ręka go nie zawiedzie i nie wyleje mi na twarz całej butelki.

Ale w minutę lub dwie później obudziłem się znowu — dentysta wymachiwał mi już przed nosem czerwonymi zropiałymi korzeniami mojego zęba, wołając: — *C'est fini!*

Wyprowadziłem się niebawem z hotelu i znalazłem *pensione* z widokiem na słoneczną fontannę trytonów na placu Barberini, na pałac Berberinich, Cinema Berberini i Hotel Bristol. Służąca przyniosła mi trochę gorącej wody dla opatrzenia mojego czyraka na ramieniu. Potem położyłem się do łóżka i próbowałem czytać powieść Maksyma Gorkiego, co mnie bardzo prędko uśpiło.

Byłem już poprzednio w Rzymie przez tydzień w czasie szkolnych wakacji wielkanocnych. Widziałem wtedy Forum, Kolosseum, Muzeum Watykańskie i Bazylikę św. Piotra. Ale nie widziałem Rzymu.

Tym razem rozpocząłem znowu zwiedzanie wychodząc z błędnego pojęcia powszechnego u Anglosasów, że prawdziwym Rzymem jest Rzym brzydkich ruin, Rzym tych wszystkich szarych, spróchniałych świątyń wciśniętych między wgórza i biedne przedmieścia. Starałem się odtworzyć sobie w myśli antyczną stolicę — ale nie bardzo mi się to udawało z powodu natrętnych okrzyków sprzedawców kart z widokami napastujących mnie ze wszystkich stron.

Po kilku dniach takich wysiłków wyobraźni, doszedłem nagle do przekonania, że ten trud się nie opłaci. Z całej tej masy kamienia i cegły, która jeszcze i teraz reprezentowała pałace, świątynie i łaźnie Rzymu Cezarów, wynikało jasno, że musiało to być jedno z najbrzydszych, najbardziej oburzających i smutnych miast, jakie istniały na tym świecie. W gruncie rzeczy te ruiny z rozsianymi pośród nich cedrami, cyprysami i parasolami pinii były o wiele piękniejsze i milsze od ich dawnej, rzeczywistej wspaniałości.

Włóczyłem się jednak jeszcze po galeriach, zwłaszcza po muzeum w Termach Dioklecjana, w których przez jakiś czas mieścił się klasztor Kartuzów — prawdopodobnie niezbyt prosperujący — i studiowałem zabytki Rzymu z grubej, uczonej książki, kupionej razem ze starym używanym *Baedekerem* francuskim.

Po dniu spędzonym w muzeach, księgarniach, antykwariatach i wśród ruin, wracałem do domu i czytałem powieści. Zacząłem także sam pisać powieść, chociaż nie zdołałem zajść w niej daleko za mojego pobytu w Rzymie.

Miałem ze sobą mnóstwo książek. Była to dziwna mieszanina: Dryden, wiersze D. H. Lawrence'a, kilka powieści w wydaniu Tauchnitza i *Ulysses* James Joyce'a w ozdobnym egzemplarzu na indyjskim papierze, luksusowym i bardzo drogim, który później komuś pożyczyłem i nigdy go już nie odzyskałem.

Moje życie biegło więc zwykłym swoim torem. Ale po tygodniu — sam nie wiem jak do tego doszło — zacząłem zachodzić częściej do kościołów niż do ruin świątyń. Może to freski na ścianie starej kaplicy — także zrujnowanej — znajdującej się na skraju Forum u stóp Palatynu, pierwsze obudziły moje zainteresowanie do zupełnie innego Rzymu. Stamtąd łatwo mi już było pójść poprzez Forum do św. Kosmy i Damiana, gdzie w absydzie znajduje się wielka mozaika z Chrystusem zstępującym jak sędzia z ciemnobłękitnego nieba i z odbłyskami ognia na chmurach pod Jego stopami. Było to dla mnie wstrząsające odkrycie. Po nudnej, zwietrzałej, prawie pornograficznej rzeźbie Cesarstwa, jakże wielkim przeżyciem musiało stać się zetknięcie z geniuszem sztuki tak pełnej powagi i żywotności duchowej — sztuki, która była niewypowiedzianie dostojna, żywa, wiele mówiąca i narzucająca widzowi to, co miała do powiedzenia. A przy tym nie była ani pretensjonalna ani zakłamana, nie miała w sobie żadnej teatralności. Jej uroczysty charakter był jeszcze bardziej zadziwiający przy jej prostocie, przy ciemności ukrywających ją świątyń i przy całej jej służebności wobec wyższych celów architektonicznych i duchowych, których jeszcze nawet nie zaczynałem pojmować, ale których nie mogłem się nie domyślać, ponieważ sama natura tych mozaik, ich położenie i ich charakter obwieszczały je głośno światu.

Te bizantyńskie mozaiki urzekły mnie i zafascynowały. Zacząłem chodzić po kościołach, w których można je było zobaczyć, a więc w rezultacie po wszystkich kościołach pochodzących mniej więcej z tej samej epoki. W ten sposób, nie zdając sobie z tego sprawy, stałem się pielgrzymem. Nieświadomie i bez uprzedniego zamiaru zwiedzałem wszystkie święte miejsca Rzymu i wyszukiwałem je z chciwością, żarliwością i pragnieniem prawdziwego pielgrzyma, chociaż z nie całkiem właściwych pobudek. Ale ta moja ówczesna pobudka też nie była zupełnie fałszywa, bo przecież te mozaiki i freski, stare ołtarze, trony i świątynie były właśnie rysowane i budowane dla nauczania ludzi jeszcze niezdolnych do natychmiastowego pojęcia czegoś wyższego.

Nie wiedziałem wówczas jakie relikwie i święte przedmioty ukrywały się w tych kościołach, których odrzwia, nawy i łuki stały się schronieniem dla mojej myśli. Kołyska Chrystusowa, słup Biczowania, Drzewo Krzyża świętego, więzy św. Piotra i groby wielkich męczenników, grób tej dziewczynki św. Agnieszki, grób św. Cecylii i papieża św. Klemensa i wielkiego diakona św. Wawrzyńca, spalonego na ruszcie... Te rzeczy nie przemawiały do mojej duszy, a przynajmniej nie wiedziałem, że to czyniły. Ale zawierające je kościoły przemawiały do mnie tak samo jak i sztuka na ich ścianach.

I teraz po raz pierwszy w życiu zaczynałem cośkolwiek pojmować, Kto był tą Osobą, Którą ludzie nazywali Chrystusem. Było to jeszcze nie zupełnie jasne, ale już rzeczywiste zrozumienie, prawdziwsze niż ja sam przypuszczałem i niż chciałem świadomie przyjąć. To w Rzymie ukształtowała się właściwie moja koncepcja Chrystusa. Tam po raz pierwszy zobaczyłem Tego, Któremu teraz służę jako mojemu Królowi i mojemu Bogu, Który włada i rządzi moim życiem.

Jest to Chrystus z Apokalipsy, Chrystus męczenników, Chrystus Ojców Kościoła. Jest to Chrystus św. Jana, św. Pawła, św. Augustyna, św. Hieronima i wszystkich Ojców Kościoła — a także Ojców Pustelników. Jest to Chrystus-Bóg, Chrystus-Król, „bo w Nim cała pełność bóstwa zamieszkuje cieleśnie. I jesteście napełnieni w Nim, bo jest głową wszystkich księstw i zwierzchności... Albowiem w Nim wszystkie rzeczy zostały stworzone na niebie i na ziemi, widzialne i niewidzialne czy to trony, czy państwa, księstwa czy władze. Wszystko przez Niego i w Nim stworzone zostało, a On jest przed wszystkim i wszystko w Nim trwa... bo spodobało się (Bogu), aby przebywała w Nim wszelka pełność... On jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia"... (Kol. I i II) Który jest „świadkiem wiernym pierworodnym spośród umarłych i księciem królów ziemskich. On to nas umiłował, obmył nas z grzechów naszych we krwi Swojej i uczynił nas królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu Swemu" (Apoc. I).

Święci tych zapomnianych dni pozostawili na ścianach swoich kościołów słowa, które szczególną łaską Boga mogłem w pewnej mierze pojąć, chociaż w całości nie byłem w stanie ich rozszyfrować. Ale przede wszystkim najbardziej rzeczywistym i bezpośrednim źródłem tej łaski był sam Chrystus, obecny w tych świątyniach w całej Swojej władzy, w Swoim człowieczeństwie, w Swoim ludzkim Ciele i Swojej materialnej, fizycznej, cielesnej Obecności. Jakże często zostawałem w tych kościołach sam na sam z tym nieogarnionym Bogiem nie zdając sobie z tego sprawy —

poza tym, co jak powiedziałem — niejasno przenikało jednak do mnie. Tak, On sam w ten sposób uczył mnie Kim jest i to bardziej bezpośrednio niż byłem w stanie sobie wtedy wyobrazić.

Te mozaiki powiedziały mi więcej niż wszystko, co mi było do tej pory wiadome o Bogu niezmierzonej potęgi, mądrości i miłości, Który jednak stał się Człowiekiem i objawił w Swoim człowieczeństwie nieskończoność potęgi, mądrości i miłości zawartych w Jego Bóstwie. Oczywiście nie mogłem jeszcze tego wyraźnie pojąć ani w to uwierzyć. Ale ponieważ to wszystko było *implicite* zawarte w każdej linii tych obrazów, w które wpatrywałem się z takim podziwem i miłością, z pewnością uchwyciłem to jakoś pośrednio. Nie mogło być inaczej, jeśli myśl artysty docierała do mojego umysłu objawiając mu swój plan i koncepcję dzieła. Musiałem więc, choćby mimo woli, przejąć coś z miłości dawnego artysty-rzemieślnika do Chrystusa, Zbawiciela i Sędziego świata.

Wszak naturalnym biegiem rzeczy starałem się zrozumieć treść tych mozaik — Baranka wiedzionego na rzeź czy też dwudziestu czterech starców rzucających swoje korony. Kupiłem więc tekst Wulgaty i czytałem Nowy Testament. Zapomniałem zupełnie o poezjach D. H. Lawrence'a oprócz faktu, że napisał on cztery wiersze o czterech Ewangelistach, oparte na tradycyjnych symbolach wziętych z Ezechiela i z czterech mistycznych zwierząt Apokalipsy. Pewnego wieczoru czytając te poezje poczułem takie obrzydzenie do ich fałszu i błahej treści, że odrzuciłem książkę zapytując sam siebie, czemu tracę czas na tak niepoważnego autora. Bo było rzeczą oczywistą, że nie udało mu się zupełnie przeniknąć prawdziwego sensu tych ustępów Nowego Testamentu i że fałszował go w celu uzgodnienia z swoją własną, osobistą i domorosłą religią. A ta religia była nie tylko dziwaczna, ale także pełna szkodliwych ziarn, gotowych do rozwinięcia się w potworne chwasty, tak jak te, które rozmnożyły się w nieplewionym germańskim ogrodzie, w zgniłej atmosferze hitleryzmu.

Na ten raz odłożyłem więc mojego ulubionego pisarza. I coraz częściej i częściej czytywałem Ewangelie, a moja miłość do starych kościołów i ich mozaik wzrastała z każdym dniem. Wkrótce nie zwiedzałem ich już wyłącznie ze względów artystycznych. Pociągało mnie i co innego — jakiś wewnętrzny pokój. Lubiłem przebywać w tych świętych miejscach. Miałem mocne i głębokie poczucie, że ja do nich należę, że moja rozumna natura ma w sobie ukryte pragnienia i potrzeby, które mogą być zaspokojone tylko w kościołach Bożych. Pamiętam, że jedną z moich ulubionych świątyń była bazylika św. Piotra w Okowach, a przecież nie lubiłem jej dla żadnego zawartego w niej dzieła sztuki, bo jak wiadomo głównym skarbem, głównym „numerem", wielką „osobli-

wością" tego kościoła jest Mojżesz Michała Anioła. A mnie zawsze bardzo nudziło to rogate zmarszczone czoło nad wybałuszonymi oczami, i doprawdy cieszę się, że ta postać nie może przemówić, bo prawdopodobnie wydałaby z siebie bardzo ponure słowa.

Co pociągało mnie do tego kościoła, to może sam Apostoł, któremu on był poświęcony. I nie wątpię też, że modlił się usilnie o wyzwolenie mnie z moich więzów — o wiele cięższych i groźniejszych niż jego własne.

Gdzie jeszcze lubiłem chodzić? Do św. Pudencjanny, św. Praksedy, przede wszystkim do Santa Maria Maggiore i do Lateranu, chociaż jak tylko otoczyła mnie atmosfera melodramatu barokowego, cofałem się przestraszony, a pokój i niejasny, nowo pozyskany i dopiero budzący się zmysł pobożności zaczynał mnie znów opuszczać.

Do tej pory nie było jednak jeszcze u mnie żadnego głębszego poruszenia woli, niczego, co można by nazwać nawróceniem i co mogłoby obalić żelazną tyranię trzymającego mnie nadal w więzach moralnego zepsucia. Ale i to miało przyjść. A przyszło nagle, w dziwny sposób — w sposób, którego nie będę próbował wytłumaczyć.

Siedziałem w moim pokoju. Była noc. Paliło się światło. Nagle wydało mi się, że Ojciec — zmarły już od przeszło roku — jest ze mną. Poczucie jego obecności było tak żywe, rzeczywiste i zaskakujące jak gdyby położył rękę na moim ramieniu, albo przemówił do mnie. Całe to wrażenie minęło błyskawicznie, ale w tym jednym błysku ujrzałem natychmiast całą nędzę i całe zepsucie mojej własnej duszy. Przeniknęło mnie do głębi jakieś światło, które ukazało mi coś z położenia, w jakim się znajdowałem, i to coś już napełniło mnie przerażeniem. Cała moja istota zbuntowała się przeciwko temu, co było we mnie, a dusza zapragnęła ucieczki, wyzwolenia się z tego wszystkiego i wolności, i to z taką intensywnością i siłą, jakich nigdy przedtem nie zaznałem. I myślę, że teraz dopiero po raz pierwszy w życiu zacząłem się modlić — nie wargami ani intelektem, ani wyobraźnią, ale modlitwą wydobywającą się z samych korzeni mojego życia i mojej istoty, modlitwą do Boga, Którego dotychczas nie znałem, aby z ciemności Swej pochylił się ku mnie i pomógł mi do wyzwolenia się z tysiąca tych strasznych rzeczy, które trzymają w więzach moją wolę.

W związku z tym wylałem wiele łez, co mi dobrze zrobiło, i przez cały ten czas, mimo że utraciłem już to pierwsze, żywe poczucie obecności Ojca w moim pokoju, myślałem jednak o nim i modląc się do Boga przemawiałem także i do niego, jak gdyby był rodzajem pośrednika między nami. Tego co mówię nie trzeba

interpretować w tym znaczeniu, jakobym umieszczał go między świętymi. Wtedy nie wiedziałem nawet dobrze, co to znaczy, a teraz, kiedy wiem, wahałbym się powiedzieć, że miałem wrażenie, iż jest już w niebie. Sądząc po wspomnieniu tego przeżycia, powiedziałbym, że „jak gdyby" został posłany do mnie z czyśćca. Bo przecież dlaczego dusze w czyśćcu nie miałyby pomagać ludziom na ziemi swoimi modlitwami i swoim wpływem tak samo jak dusze w niebie — chociaż zwykle one potrzebują więcej naszego wstawiennictwa niż my ich pomocy. Ale w tym wypadku, przyjąwszy, że moje domysły zawierają prawdę, było właśnie przeciwnie.

Mimo wszystko nie chciałbym przywiązywać zbyt wielkiej wagi do tego przeżycia. I nie próbuję go też definitywnie wytłumaczyć. Jak mogę wiedzieć, czy to nie było działanie mojej wyobraźni, albo coś, co można by wywieść z naturalnej, psychologicznej przyczyny — mówię tu o udziale w nim mego ojca? Nie da się to wykazać. Nie potrafię tego uzasadnić ani wyjaśnić. A zawsze miałem wielką antypatię do wszystkiego, co trąci nekromancją — do kręcenia stolików i komunikowania się z duchami — i nigdy nie wdawałbym się dobrowolnie w takie sprawy. Ale bez względu czy to było działanie mojej wyobraźni lub nerwów, czy też czego innego, mogę naprawdę powiedzieć, że czułem zupełnie wyraźnie jak gdyby mój ojciec był tam obecny, a to, co nastąpiło, było wynikiem przekazania mi przez niego bez słów wewnętrznego światła pochodzącego od Boga — i odsłaniającego mi stan mojej duszy — chociaż wtedy nie byłem nawet pewien czy mam duszę.

Jedyną rzeczą, której jestem moralnie pewny, jest to, że była to rzeczywista łaska, wielka łaska. I gdybym tylko poszedł za nią do końca, moje życie przez kilka lat następnych byłoby zupełnie inne i o wiele mniej nędzne.

Przedtem nigdy nie modliłem się w zwiedzanych kościołach. Ale pamiętam, jak rano po tym wewnętrznym doświadczeniu wchodziłem w słońcu wiosennym na opustoszały Awentyn z duszą przygniecioną skruchą, złamaną i oczyszczoną, bolesną, ale uzdrowioną jak przecięty wrzód, jak złamana i dobrze złożona kość. Był to prawdziwy żal doskonały. Sądzę, że nawet nie byłem wtedy w stanie odczuwać żalu niedoskonałego, jedynie z obawy przed karą, skoro nie wierzyłem w piekło. Wszedłem do kościoła Dominikanów, do św. Sabiny. To dobrowolne pójście do kościoła wyłącznie po to, żeby uklęknąć i modlić się do Boga, było bardzo wyraźnym krokiem, czymś, co nawet i teraz nie przychodziło mi bez walki i było prawdziwą kapitulacją, poddaniem się i nawróceniem. Zazwyczaj nigdy nie klękałem w kościołach i nigdy nie zwracałem formalnej i jawnej uwagi na to, czym one były

domem. Ale tego dnia sięgnąłem przy drzwiach po święconą wodę, poszedłem wprost przed ołtarz i uklęknąwszy, z całą wiarą, na jaką mnie było stać, odmówiłem powoli „Ojcze Nasz".

Mnie samemu trudno jest dziś uwierzyć, że nic więcej wtedy nie zrobiłem, bo pozostało mi z tej chwili wspomnienie takiego wewnętrznego przeżycia, jak gdyby to było przynajmniej pół godziny żarliwych łez i modlitwy. Ale trzeba pamiętać, że wówczas już od kilku lat w ogóle przestałem się modlić.

Co innego, że kiedy chodzi o konwertytów, katolicy nie zdają sobie sprawy, jak straszliwe, dręczące skrępowanie i onieśmielenie ogarnia ich, gdy przyjdzie im modlić się publicznie w katolickim kościele. Ten wysiłek, jakiego potrzeba aby przezwyciężyć dziwne, urojone obawy, że każdy na ciebie patrzy i że wszyscy uważają cię za wariata lub kogoś śmiesznego, jest czymś, co wymaga straszliwego wytężenia woli. I tego dnia, u św. Sabiny, chociaż kościół był prawie pusty, kroczyłem jednak po kamiennej posadzce w śmiertelnym strachu, że jakaś stara, biedna, pobożna Włoszka patrzy za mną podejrzliwym okiem. Kiedy klęknąłem przed ołtarzem, zastanawiałem się, czy nie pobiegnie zaraz ze zgorszonym przerażeniem oskarżyć mnie przed księżmi o to, że wszedłem i modliłem się w ich kościele — jak gdyby katolicy, godzący się na najście innowierczych turystów zwiedzających ich kościoły z zupełną obojętnością i brakiem szacunku, mieli się nagle gniewać, jeśli jeden z nich na tyle uznaje tam obecność Boga, że na kilka chwil uklęknie i odmówi pacierz!

Mimo to pomodliłem się, potem obejrzałem kościół i poszedłem obok do pokoju, w którym przechowywano obraz Sassoferrata. Stamtąd wyjrzałem przez drzwi na mały, prosty dziedziniec klasztorny, gdzie słońce padało na drzewo pomarańczowe. Potem wyszedłem na wolną przestrzeń, czując się jakby nowonarodzony. Przeszedłszy przez ulicę powędrowałem podmiejskimi polami do innego opustoszałego kościoła, gdzie się jednak już nie modliłem spłoszony obecnością majstrów i rusztowań. Siedziałem przed nim w słońcu na kawałku muru i zaznając radości wewnętrznego pokoju układałem sobie w głowie plany przyszłej odmiany i poprawy mojego życia.

7

Nadzieje te miały okazać się płonne. Ale tymczasem ostatni tydzień czy dziesięć dni mojego pobytu w Rzymie były dla mnie bardzo szczęśliwe i pełne radości. Jednego z tych popołudni pojechałem trolejbusem do San Paolo. Stamtąd mały, kołyczący się autobus powiózł mnie w głąb płytkiej dolinki położonej wśród niskich pagórków na południe od Tybru do klasztoru trapistów w Tre

Fontane. Wszedłem do starego, mrocznego, surowego kościoła, który mi się spodobał. Ale obawiałem się zwiedzać klasztor. Sądziłem, że mnisi są zanadto zajęci siedzeniem w swoich grobach i biczowaniem się dyscypliną. Przechadzałem się więc w ciszy popołudnia pod eukaliptusami i opanowywała mnie myśl: „Chciałbym być kiedyś mnichem — trapistą".

Nie było niebezpieczeństwa, abym nim wtedy mógł zostać. Ta myśl nie była niczym więcej jak tylko marzeniem — a przypuszczam, iż wielu ludzi nachodzi czasem takie marzenie, nawet tych, którzy w nic nie wierzą. Czy istnieje człowiek, który przez całe życie ani razu w snach swojej wyobraźni nie przyodział się w habit mniszy i nie widział się w zamkniętej celi w całej wspaniałości swej samotności i bohaterskiego wyrzeczenia, podczas gdy wszystkie młode damy, dotychczas w świecie chłodno odpowiadające na jego uczucia, teraz przychodzą i bijąc o bramy klasztorne wołają: „Wyjdź stamtąd, wyjdź!"

Przypuszczam, że i moje marzenia były mniej więcej tego typu. Nie miałem pojęcia czym są i co robią trapiści, poza tym, że zachowują milczenie. Myślałem, że tak jak Kartuzi żyją odosobnieni w swych celach.

Wracając do San Paolo spotkałem w autobusie znajomego studenta z amerykańskiej Akademii. Jechał ze swoją matką i zapoznał mnie z nią. Rozmowa zeszła na klasztor i powiedziałem, że chciałbym być mnichem. Matka studenta spojrzała wtedy na mnie z tak wielkim zdumieniem i odrazą, że rzeczywiście mnie to nawet trochę zgorszyło.

Dnie mijały. Dostałem listy z Ameryki, wzywające mnie, abym wsiadł na statek i pojechał do rodziny. Wreszcie pożegnałem się z włoskim sprzedawcą maszyn do pisania i innymi mieszkańcami mego *pensione*; wśród nich była i matka naszej zarządczyni, którą kiedyś, gdy grałem St. Louis Blues na fortepianie, tak przytłoczyły myśli o śmierci, że aż przysłała służącą z prośbą o zaprzestanie tej muzyki.

Z bólem serca rzuciłem ostatnie spojrzenie na Piazza Barberini i dochodzący do niego wielki zakrzywiony bulwar, na ogrody Pincio, widoczną w dali kopułę św. Piotra i na Piazza di Spagna. Ale przede wszystkim żegnałem się ze smutkiem i pustką w sercu z moimi ukochanymi kościołami: San Pietro in Vincoli, Santa Maria Maggiore, San Giovanni in Laterano, Santa Pudenziana, Santa Prassede, Santa Sabina, Santa Maria sopra Minerwa, Santa Maria in Cosmedin, Santa Maria in Trastevere, Santa Agnese, San Clemente, Santa Cecilia...

Pociąg przejechał Tybr. Mała piramida i cyprysy angielskiego cmentarza, gdzie leży Keats, zniknęły mi z oczu. Przypomniałem

sobie, jakąś aluzję u Plauta do dużej góry śmieci i czerepów, która kiedyś wznosiła się w tej części miasta. Potem wyjechaliśmy na wielką nagą równinę pomiędzy Rzymem a morzem. Tam w dali znajdowała się bazylika San Paolo i niskie wzgórza kryjące w sobie klasztor trapistów w Tre Fontane. „O Rzymie — mówiłem w głębi serca — czy ja cię jeszcze kiedyś zobaczę?"

Przez pierwsze dwa miesiące po moim wylądowaniu w New Yorku i powrocie do domu w Douglaston, czytywałem jeszcze ukradkiem Biblię — bałem się, że ktoś może wyśmiewać się ze mnie. A ponieważ sypiałem na zamieszkałej werandzie, oddzielonej od górnego hallu szklanymi drzwiami, i do tego dzieliłem ją z moim wujem, nie śmiałem już modlić się klęcząc przed położeniem się spać — chociaż jestem pewny, że wszystkich byłoby to ucieszyło i zbudowało. Główną przyczyną był więc tu brak pokory, która nie troszczy się o to, co ludzie o nas myślą i mówią. Ja lękałem się ich uwag, nawet życzliwych i pozytywnie oceniających. Taki wstręt i taka obawa nawet życzliwej i uzasadnionej pochwały ze strony tych, którzy nas kochają, jest doprawdy kwintesencją pychy! Mam tu na myśli odczuwanie ich aprobaty tylko jako upokarzającego mieszania się w nasze sprawy.

Nie widzę potrzeby szczegółowego opisywania, w jaki sposób ta moja rzeczywista, ale przelotna żarliwość religijna ostygła i w końcu się zatraciła. W dzień Wielkanocy poszliśmy do kościoła, gdzie mój ojciec był kiedyś organistą. Był to kościół Syjonistów, o białej dzwonnicy, stojący na wzgórzu w otoczeniu drzew świętojańskich pomiędzy nami a stacją kolejową. Tam zirytowało mnie ich nabożeństwo, a moja pycha jeszcze wzmogła i skomplikowała moje podrażnienie. Chodząc po domu lub siedząc przy obiedzie opowiadałem więc każdemu z obecnych, jakim ten kościół jest okropnym miejscem, potępiając wszystko, czego był wyrazem.

Pewnej niedzieli wybrałem się do Flushing, do zboru Kwakrów, gdzie Matka chodziła niegdyś i rozmyślała z Przyjaciółmi *. I ja też zasiadłem w głębokiej niszy z tyłu, w pobliżu okna. Zbór był mniej więcej do połowy zapełniony. Wyznawcy byli przeważnie w średnim wieku lub starzy i nic szczególnie nie odróżniało ich od zebrania metodystów czy baptystów, albo ludzi należących do kościoła episkopalnego czy do jakiegokolwiek innego protestanckiego wyznania — oprócz milczenia, w którym trwali czekając na natchnienie Ducha świętego. Spodobało mi się to. Spodobało mi się ich milczenie. Był w nim pokój. W tej ciszy moje skrępowanie powoli ustępowało; przestałem się rozglądać do-

* Tak nazywają się między sobą kwakrzy.

koła i krytykować ludzi i zacząłem zastanawiać się, jeszcze trochę powierzchownie, nad własną duszą, w której zarysowywały się już mgliście pewne dobre postanowienia.

Nie trwało to jednak długo, gdyż jednej z tych pań w średnim wieku wydało się, że Duch święty popycha ją do powstania i przemówienia. Podejrzewałem ją skrycie, że w każdym razie przyszła już na to zebranie przygotowana do przemawiania, gdyż wstając sięgnęła do swojej ręcznej torebki i zawołała głośnym, uroczystym głosem:

— Będąc w Szwajcarii zrobiłam to zdjęcie sławnego Lwa z Lucerny... — To mówiąc wyciągnęła z torebki fotografię. I rzeczywiście, to był sławny Lew z Lucerny. Podniosła go starając się pokazać wszystkim Przyjaciołom dokoła, a jednocześnie tłumaczyła, że to jest wspaniały symbol szwajcarskiej odwagi, męstwa, cierpliwości i wszystkich innych cnót fabrykujących zegarki Szwajcarów, które nam wymieniała, ale których już dziś nie pamiętam.

Przyjaciele przyjmowali to cierpliwie, bez entuzjazmu ale i bez urazy. Ja wyszedłem jednak z tego domu zebrań mówiąc sobie: „Oni są tacy sami jak wszyscy. W innych kościołach pastor mówi banały, a tu każdemu wolno to robić".

Miałem jednak na tyle zdrowego sensu, że wiedziałem, iż poszukiwanie jakiejś całej grupy ludzi, jakiegoś społeczeństwa czy religii czy też kościoła, z których wszelka przeciętność byłaby wykluczona, jest szaleństwem. Ale kiedy przeczytałem dzieło Williama Penna i znalazłem w nich akurat tyle elementu nadprzyrodzonego, co w katalogu Montgomery Ward, przestałem się interesować kwakrami. Gdybym był napotkał na pisma Evelyna Underhilla — może byłbym zmienił zdanie.

Myślę, że można znaleźć u kwakrów wiele czystej, szczerej i pokornej pobożności, a także wiele prawdziwej miłości bliźniego. W rzeczywistości znajdziesz to z pewnością w każdej religii. Ale nigdy nie widziałem w nich jakiegoś dowodu wzniesienia się ponad porządek przyrodzony. Wielu z nich odznacza się przyrodzonymi cnotami, a niektórzy są nawet zdolni do kontemplacji w naturalnym znaczeniu tego słowa. Nie są też pozbawieni łaski Boga, jeżeli On tak chce. Bo On ich kocha i nie chce nigdzie pozbawiać ludzi dobrych Swojego światła. Ale nie widzę, jak mogliby stać się kiedyś czymś więcej niż tym „Zrzeszeniem Przyjaciół", za które się sami podają.

Tego lata pojechałem okrężną drogą do Chicago dla zwiedzenia międzynarodowych targów. Tam w Hali Religii znalazłem dwie broszury o mormonach, ale cała ta historia świętych ksiąg odkrytych drogą objawienia na wzgórzu w górnej części stanu New Yorku nie przekonała mnie i nie nawróciłem się na ich wiarę.

Cienkie, czerwone i żółte ściany pawilonów Targów rozsianych między jeziorem a podmiejskimi ruderami i placami ładunkowymi bawiły mnie swym zgiełkiem i po raz pierwszy wędrowałem w otwartych przestrzeniach płaskiego i bezkresnego Środkowego Zachodu.

Jedynie dla wyzwania opinii wynalazłem sobie zajęcie jako naganiacz do drugorzędnego pawilonu w części Targów noszących miano „Ulic Paryża", której charakter określała już sama jej nazwa. Łatwość, z jaką znalazłem tę posadę, zdziwiła mnie i pochlebiła mi — fakt, że przeniosłem się z grona tych, których obdzierano z pieniędzy, do tych, którzy właśnie obdzierali innych, dał mi poczucie własnej ważności i władzy. Ale już po dwóch dniach odkryłem, że mimo wszystko nie wzniosłem się ponad szeregi „nabieranych", skoro szef tego bocznego pawilonu był skłonny do płacenia za moje usługi raczej monetą obietnic i pięknych słów niż dolarami. Poza tym stanie w kurzu i upale od południa do północy oraz wykrzykiwanie do morza głów w słomianych kapeluszach i ramion ubranych w korę i żeglarskie płótno, albo do rozpiętych koszul i wyciętych sukni zroszonych zdrowym potem Środkowego Zachodu było niezmiernie męczące. Absolutnie szczera, niezamaskowana i nieskrępowana jawność pogaństwa Chicago i jego Targów, zwłaszcza tej ich części, i widocznie również całego kraju, który te targi reprezentowały, wprawiły mnie w zdumienie po skomplikowanych przemilczeniach angielskich i wyrafinowanej pornografii francuskiej.

Wracałem do New Yorku straciwszy prawie zupełnie moje przejściowe zainteresowanie religią. Moi przyjaciele w tym mieście mieli swoją własną religię: kult samego New Yorku i tych charakterystycznych rysów, którymi jego główna dzielnica Manhattan wyrażała wielkość, hałaśliwość, okazałość, otwarte zmaterializowanie i wulgarność tego amerykańskiego pogaństwa.

Chodziłem często do Burlesque i włóczyłem się koło ulicy Czternastej z Reg Marshem, który był dawnym przyjacielem mojego ojca i stał się sławny przez swe obrazy przedstawiające życie tej dzielnicy. Reginald Marsh był (i przypuszczam jest nadal) krępym człowiekiem niskiego wzrostu robiącym wrażenie emerytowanego boksera lekkiej wagi. Mówił jak gdyby samym kątem ust, a mimo to jego twarz miała w sobie jednocześnie coś z dziecka i cherubinka. Spoglądał na świat prostym, bezinteresownym i nie krytykującym wzrokiem artysty, biorąc wszystko takim, jakim jest i upatrując we wszystkim — byle tylko było pełne życia — przedmiot dla swoich Hogarthowskich kompozycji.

Zgadzaliśmy się doskonale z sobą z powodu harmonii naszych poglądów. Ja uwielbiałem życie jako takie, a on wielbił je szcze-

gólnie w głośnym, dzikim szaleństwie tłumnego, zwariowanego miasta, które tak ukochał. Jego ulubionymi świątyniami były Union Square i Irwing Place Burlesque cuchnące potem i tanimi cygarami, każdej chwili gotowe rozpaść się lub spłonąć. Ale domyślam się, że katedrą była dla niego Coney Island *. Ktokolwiek widział jego obrazy rozumie, że w tym jest cały Reginald Marsh.

W ciągu tego lata przesiadywałem w jego pracowni na ulicy Czternastej i bywałem z nim na licznych przyjęciach, na które go zapraszano, poznając w ten sposób New York.

Ale gdy nadszedł wrzesień, odpłynąłem jeszcze raz do Anglii. Tym razem odbyłem tę przeprawę na *Manhattanie,* hałaśliwym i niespokojnym statku drugiej klasy, pełnym szpiegów nazistowskich występujących tu w roli stewardów i nienawidzących pasażerów pochodzenia żydowskiego. W podróży nie brakło gwałtownych zajść. Pewnej nocy spojrzałem na dół w jedną z głębokich klatek schodowych i zobaczyłem sześciu czy siedmiu na wpół pijanych pasażerów urządzających generalną bójkę na chwiejącej się podłodze z linoleum pokładu E. A raz po południu, w trakcie jednej z tych paraliżujących wspólnych gier urządzanych dla pasażerów transatlantyckich linii okrętowych — zdaje mi się, że to były „wyścigi konne" — pewien dentysta amerykański powstał z wielkim krzykiem i wezwał krawca Francuza do stoczenia z nim walki na pięści na promenadzie pokładowej. Wyzwanie nie zostało wprawdzie podjęte, ale wszyscy turyści i biznesmeni używali na tym rozkosznym skandalu, bo każdy zdawał sobie sprawę, że powodem tego zajścia była sześć stóp wysoka córka kogoś znacznego w Washingtonie.

W Plymouth w samym środku portu wsadzono do dużego barkasa wszystkich pasażerów jadących do Londynu. Tak więc jeszcze raz zobaczyłem z morza bladozielone wydmy Anglii. Wylądowałem z jednym z najgorszych katarów jakie mnie kiedykolwiek nawiedziły.

Wreszcie na fali wszystkich tych różnorodnych wydarzeń dostałem się do mrocznej, ponurej atmosfery Cambridge i rozpocząłem moją karierę uniwersytecką.

8

Może dla was ta atmosfera Cambridge nie jest ani mroczna ani ponura. Może byliście tam jedynie w maju i widzieliście wyłącznie blade słońce wiosenne, na wpół przesłonięte przez mgły i kiście

---

* Dzielnica rozrywkowa na wyspie Long Island.

sadów kwitnących na tyłach kolegiów, które rozjaśniało lawendowe cegły i kamienie kolegium Trinity i St. John, albo mojego kolegium Clare.

Zgodzę się nawet, że niektórzy ludzie mogą tam przebywać trzy lata albo i całe życie i są tak wewnętrznie zabezpieczeni, że nigdy nie poczują tchnienia otaczającej ich zgnilizny — tej subtelnej, wyraźnej woni rozkładu, która wszystko przenika i rzuca straszliwe oskarżenie powierzchownej młodzieńczości i wrzawie studenckiej wypełniającej te stare gmachy. Ale ja z moimi ślepymi pożądaniami musiałem rzucić się na ten zgniły owoc i wgryźć się w niego głęboko. Dziś jeszcze po niemałej liczbie lat, czuję jego gorycz.

Mój pierwszy rok studiów przeszedł bardzo szybko. Był to oszałamiający okres, który rozpoczął się w ciemnych, krótkich popołudniach angielskiej jesieni, a zakończył po krótkim szeregu długich, letnich wieczorów spędzonych na rzece. Wszystkie te dnie i noce były okropne, pozbawione romantycznego uroku. Nie potrafiły nie być zaprzeczeniem moich dawnych pragnień.

Łamałem sobie kark próbując wydobyć z życia wszystko to, co w wieku lat osiemnastu spodziewamy się z niego wycisnąć. Latałem więc z bandą młodziaków noszących kolorowe szaliki na szyi, którzy byliby chętnie szczekali całą noc w rozbrzmiewających echem cieniach Petty Cury, gdyby nie musieli rozejść się do swych pokoi i wreszcie iść spać.

Na razie byłem oszołomiony. Miesiąc czy dwa zajęło mi znalezienie własnego poziomu w tym zmąconym, na wpół płynnym roztworze, w którego mętach miałem się ostatecznie pogrążyć. Miałem tam przyjaciół z Oakham. Z początku trzymaliśmy się razem dla wspólnej ochrony i spędzaliśmy dużo czasu jedni u drugich, chociaż Andrzej mieszkał bardzo daleko w polach za szpitalem Addenbrooke. Ażeby się tam dostać, jechałem na rowerze poprzez tajemniczy świat nowych budynków przeznaczonych dla chemii, a u końca tej podróży spijałem u niego herbatę i grałem St. Louis Blues na fortepianie. Dickens był dużo bliżej ode mnie — zaraz za rogiem. Trzeba było tylko przejść dwa czy trzy podwórza kolegium św. Jana i most na rzece. Mieszkał w tak zwanym Nowym Gmachu. Jego pokój wychodził bezpośrednio na rzekę i on, ja i Andrzej jadaliśmy tam śniadanie i rzucaliśmy okruchy grzanek kaczkom, podczas gdy on opowiadał nam o Pawłowie i odruchach warunkowych.

W ciągu roku oddaliłem się jednak od nich, zwłaszcza od Andrzeja, który skończył jako jeden z pierwszych aktorów w teatrze uniwersyteckim. Był wcale niezłym śpiewakiem. Moja paczka nie interesowała się śpiewem i żywiła rodzaj pogardy dla teatru

i wszystkiego, co z nim się łączyło. Przypominam sobie, że prawie się zaprzyjaźniłem z jednym czy dwoma poważnymi i nieco skomplikowanymi młodymi ludźmi, którzy chodzili ze mną na wykłady języków współczesnych i należeli do mojego kolegium, ale ich małomówność mnie znudziła. Oni ze swej strony byli raczej zgorszeni chciwością z jaką oburącz zagarniałem życie.

W moim domu, w pokoju pode mną mieszkał okrągły i rumiany na twarzy student z Yorkshire, który był pacyfistą. On także był bardzo skryty i małomówny. Ale w rocznicę zawieszenia broni wdał się w rodzaj demonstracji i wszyscy gracze w rugby i wioślarze obrzucili go jajami. Dowiedziałem się o tym dopiero zobaczywszy fotografię tego zajścia w dzienniku wieczornym.

W żadnym razie nie byłbym się starał o pozyskanie jego przyjaźni — był dla mnie zbyt potulny i nieśmiały. Ale na wszelki wypadek nasz gospodarz wtargnął do mojego pokoju rzucając na biedaka różne oszczerstwa, których słuchałem cierpliwie nie wiedząc jak mu zamknąć usta. Jednakże przed upływem roku ten sam gospodarz miał być tak oburzony na mnie, jak na żadnego poprzedniego, a prawdopodobnie i na żadnego późniejszego lokatora.

Mam wrażenie, że dopiero po tej rocznicy zawieszenia broni i bliższym zapoznaniu się z około dwustu ludźmi najrozmaitszego rodzaju, włączyłem się ostatecznie w grupę ciążącą ku dolnemu biegunowi studenckiego życia w Cambridge.

Stanowiliśmy paczkę, która najbardziej hałasowała na kolacjach urządzanych z okazji zwycięstwa drużyn wioślarskich. Spędzaliśmy życie w gospodzie „pod Lwem". Przeciskaliśmy się tam i z powrotem do „Czerwonej Krowy".

W tym roku znaczna liczba moich przyjaciół musiała zapłacić grzywnę za powrót po oznaczonej godzinie w nocy do kolegium, a przy końcu tego okresu niemało z nich zostało wydalonych z uniwersytetu. Nie mogę sobie nawet dokładnie przypomnieć większości tych studentów — poza Julianem. On stoi mi wyraźnie w pamięci. Nosił okulary w rogowej oprawie i wyglądał — nie powiem na Amerykanina — ale raczej na Francuza, który chce wyglądać na Amerykanina. Mógł opowiadać długie, skomplikowane historie amerykańskim akcentem, zbyt nosowym, aby być prawdziwym. Był wnukiem czy prawnukiem poety z epoki wiktoriańskiej i mieszkał w domu tego starca na wyspie Wight. W Cambridge wynajmował pokój w przepełnionym dużym domu na Market Hill, który miał zostać zburzony dla postawienia nowych budynków należących do kolegium Caius. Zanim jednak robotnicy zabrali się do tej roboty, przyjaciele Juliana rozpoczęli już rujnowanie tego domu próbując zdemolować zagrożone mieszkanie. Przypominam sobie jakąś awanturę, gdy jeden z nich wyrzucił

z okna czajnik i o mało nie rozbił głowy przechodzącemu ulicą dziekanowi z King's College.

Był wśród nas jeszcze małomówny kolega o bladej cerze, który pochodził z Oundle i jeździł wyścigowym samochodem. Przeważnie siedział cicho i spokojnie z dziwną gorączkową koncentracją wyścigowego rekordzisty w żyłach, podczas gdy reszta z nas gadała i krzyczała. Ale kiedy zasiadł przy kierownicy swojego wozu — którego jako studentowi pierwszego roku nie wolno mu było prowadzić — przemieniał się w jakąś na wpół duchową istotę dziwnego rodzaju, jakby owładniętą niesamowitym życiem należącym do innego przerażającego świata. Zakaz prowadzenia samochodu nie był oczywiście w stanie go powstrzymać. Od czasu do czasu znikał. Potem powracał względnie szczęśliwy i siadał do gry w pokera z każdym, który się na to godził. Zdaje mi się, że i jego w końcu wyrzucono za najszaleńszą z jego wypraw, która skończyła się próbą zjechania tym wozem zygzakowatą drogą skalną do Bournemouth.

Ale po co odkopywać te dawne zaułki i odtwarzać te domy publiczne mojej własnej duchowej Pompei teraz, gdy lata je już dostatecznie pokryły? Czy warto tłumaczyć tę rzecz oczywistą, że w tym wszystkim wydeptywałem z mojej duszy ostatnie resztki duchowej żywotności i próbowałem całą siłą zgnieść i zatrzeć ten obraz boskiej wolności, który Bóg sam we mnie wyrył! Wszystkimi nerwami i włóknami mojej istoty pracowałem na dostanie się w niewolę mego własnego, nieznośnego obrzydzenia. Jest to znany proces; nie ma w nim nic nowego ani dziwnego. Ale ludzie nie zdają sobie sprawy, że jest to krzyżowanie Chrystusa, w którym On wciąż na nowo umiera w poszczególnych jednostkach, stworzonych aby dzielić radość i wolność Jego łaski, a wciąż się Go zapierających.

Ciotka Maud umarła w tym roku w listopadzie. Pojechałem do Londynu i do Ealing i byłem na jej pogrzebie.

Było to szare i deszczowe popołudnie, prawie tak ciemne jak noc. Wszędzie paliły się światła. Jeden z tych krótkich, mglistych i mrocznych dni wczesnej zimy angielskiej.

Wuj Ben siedział w fotelu na kółkach, chudy i złamany, z czarną piuską na głowie i tym razem naprawdę wyglądał na widmo. Zdawało się, że stracił władzę mówienia, rozglądał się wokoło, jak gdyby nie pojmując co się dzieje, a cała ta historia z pogrzebem była niczym nie uzasadnioną obelgą dla jego inteligencji. Czemu próbowali mu tłumaczyć, że Maud umarła?

Oddali więc ziemi w Ealing szczupłe ciało mojego biednego wiktoriańskiego anioła, a z nim pogrzebali także i moje dziecin-

stwo. W na wpół świadomy, niejasny sposób zdawałem sobie z tego sprawę i byłem tym przygnębiony. Ona to w pewnym znaczeniu była przewodniczką najniewinniejszych dni mojego życia. A teraz ujrzałem te dni pogrzebane razem z nią w ziemi.

Anglia widziana czystymi oczyma jej prostoty właściwie także umarła dla mnie. Nie mogłem już wierzyć w ładne kościoły wiejskie, w spokojne wsie, w wiązy rosnące wzdłuż pastwiska, gdzie grający w krykieta czekają biało ubrani, podczas gdy gracz rzucający piłkę w zamyśleniu odmierza sobie krokami wolną przestrzeń za bramką... Olbrzymie białe obłoki żeglujące ponad hrabstwem Sussex, wieże starych prowincjonalnych miast o zaczarowanych dzwonach, zadrzewione obejścia katedr, siedziby dziekanów rozbrzmiewające głosem gawronów — nic z tego nie należało już do mnie, bo wszystko utraciłem. Wiatr zerwał i zmiótł wiotką sieć pajęczą tych pełnych uroku skojarzeń i poprzez zewnętrzną skorupę starej Anglii wpadłem w piekło, próżnię i grozę, które Londyn ukrywa w swoim zachłannym sercu.

Wtedy po raz ostatni widziałem kogoś z mojej rodziny zamieszkałej w Anglii.

Wsiadłem na ostatni pociąg do Cambridge i byłem tak wyczerpany, że zasnąłem i obudziłem się dopiero w Ely; musiałem więc jechać z powrotem i dotarłem do domu dopiero dużo po północy. Czułem się obrażony z powodu wymierzenia mi kary za spóźnienie, bo tym razem, jak sądziłem, nie było w tym mojej winy. Była to pierwsza z moich kar za spóźnienie w ciągu tego roku.

Czy mam przejść cały okres tego roku uniwersyteckiego aż do nadiru ciemności zimowych i obudzić plugawe widma snujące się pod drzewami na tyłach kolegiów, poza nowymi gmachami Clare lub w pewnych lokalach na Chesterton Road? Z nadejściem wiosny próbowałem wiosłować w czwartej łodzi drużyny Clare, chociaż mnie to prawie wykończyło. Ale przynajmniej, ponieważ mieliśmy rzekomo trenować, przez kilka tygodni wstawałem wcześniej i szedłem na śniadanie do kolegium a w nocy kładłem się spać z mniej zadurzoną głową.

Mam wrażenie, że w tych dniach było trochę więcej słońca. Wpadało przez stare okna do pokoju profesora Bullougha w kolegium Caius. Był to duży pokój o ścianach pokrytych książkami, z oknami wychodzącymi na trawniki dwóch podwórzy. Leżał on trochę poniżej poziomu tych trawników i trzeba było zejść dwa stopnie, żeby się do niego dostać. Jak sobie przypominam, sam ten salonik był przedzielony stopniami na dwa poziomy, a w jego kącie stał średniowieczny pulpit. Profesor, wysoki, szczupły, siwy uczony o nieco ascetycznej twarzy stał przy nim i spokojnie tłumaczył nam Dantego, a około tuzina studentów i studentek, sie-

działo w koło niego na krzesłach śledząc zdanie po zdaniu w tekstach włoskich.

W zimowym semetrze zaczęliśmy od *Inferno* i postępowaliśmy powoli, biorąc codziennie po jednej stronie pieśni. A teraz Dante i Wergiliusz przeszli już przez lodowate dno piekła, gdzie szatan o trzech obliczach miażdży w szczękach największych zdrajców i wspięli się aż do spokojnego morza u stóp siedmiopiętrowej góry Czyśćca. Był to okres chrześcijańskiego Wielkiego Postu; zachowywałem go bez żadnej zasługi ani sensu, jedynie dla sportu wioślarskiego, który w końcu znienawidziłem nie mogąc osiągnąć w nim żadnego powodzenia. Ale w tym czasie wspinaliśmy się już po kolejnych kręgach Czyśćca.

Myślę, że jedyną wielką korzyścią mojego pobytu w Cambridge było to zapoznanie się z jasnym i potężnym geniuszem największego katolickiego poety — największego co do formatu, chociaż nie co do doskonałości ani świętości. Dla jego geniuszu byłem gotów przyjąć w jego ujęciu wszystko, co mówił o takich sprawach jak czyściec i piekło, przynajmniej prowizorycznie, tak długo jak miałem przed oczami jego książkę. To już było dużo. Przypuszczam, że nie można było oczekiwać jakiegoś zastosowania jego pojęć do mojej osoby w porządku moralnym jedynie z tego powodu, że przypadkowo wykazywałem pewną wrażliwość na jego wartości estetyczne. Nie — zdaje mi się, że byłem uzbrojony i zamknięty w moim wypaczonym i zaślepionym „ja" siedmioma warstwami nieprzenikliwości, siedmioma grzechami głównymi, które jedynie płomienie czyśćca albo Bożej Miłości (a to jest prawie to samo) mogły przepalić. Byłem jednak wolny i mogłem obronić się przed atakiem tych płomieni przez proste odwrócenie od nich mojej woli, a teraz ona była już stale i nałogowo tak odwrócona i uodporniona. Zrobiłem wszystko co się dało, by nie dopuścić Miłości Boga i bliźniego do swego serca i obwarowałem je — miałem nadzieję, że niedostępnie — moim nieprzepuszczalnym egoizmem.

Ale równocześnie mogłem słuchać i słuchać z zadowoleniem i intensywną uwagą powolnego i majestatycznego rozwijania się przede mną mitów i symbolów, z których Dante wznosi całą swoją poetycką syntezę scholastycznej filozofii i teologii. A chociaż żadne z jego pojęć nie zakorzeniło się jeszcze wtedy mocno w moim umyśle, który był i za surowy i za leniwy, aby móc wchłonąć w siebie coś równie czystego, mimo wszystko pozostał we mnie rodzaj zbrojnej neutralności wobec tych dogmatów i skłonność do niejasnego i ogólnikowego tolerowania ich całokształtu przynajmniej na tyle, ile było potrzeba do zrozumienia tego poematu.

Jak teraz na to patrzę, to także było łaską, największą łaską pozytywną, jaką wyniosłem z Cambridge.

Wszystko inne było negatywne. Były to łaski tylko w takim znaczeniu, że Bóg w Swoim miłosierdziu pozwalał mi na uciekanie tak daleko jak mogłem od Jego miłości, równocześnie przygotowując spotkanie z Nim u kresu całej tej ucieczki i na samym dnie przepaści, gdy już sądziłem, że najbardziej oddaliłem się od Niego. *Si ascendero in coelum, tu illic est. Si descendero in infernum ades.* Bo w największym upadku miał roztoczyć w mojej duszy dosyć światła, abym ujrzał wielkość mojej nędzy i przyznał, że ona jest moim dziełem i moją winą. Moje własne grzechy miały też być zawsze moją karą i choć niejasno zdawałem sobie jednak sprawę, że to przez nie paliłem się w płomieniach własnego piekła i gniłem w przepaści mojego zepsucia, aż w końcu moja ostateczna nędza zmusiła mnie do wyrzeczenia się własnej woli.

Już i przedtem zakosztowałem tej świadomości — ale to było jeszcze niczym wobec goryczy, jaka wkrótce zaczęła mnie przepełniać tego roku w Cambridge.

Samo uświadomienie sobie swego nieszczęścia nie jest jeszcze zbawieniem; może być okazją do zbawienia, ale może być też i drzwiami do głębszej studni piekła, a ja miałem zejść znacznie głębiej niż przypuszczałem. Teraz nareszcie zdawałem sobie już sprawę, gdzie jestem i zaczynałem próbować jakiegoś sposobu wyjścia.

Mógłby ktoś pomyśleć, że było to dziwne, a nawet okrutne ze strony Opatrzności, iż pozwoliła mi na wybór tych środków, które teraz podjąłem aby zbawić moją duszę. Ale Opatrzność, to znaczy miłość Boga, działa z wielką mądrością, gdy odwraca się od samowoli ludzi, nie chce w nią wkraczać i pozostawia ich własnym zamysłom tak długo, jak długo upierają się rządzić sami sobą, aby pokazać im do jakich głębi absurdu i nieszczęścia może ich doprowadzić własna niemoc.

Cała ironia i okrucieństwo tej sytuacji pochodziły nie od Boga tylko od diabła, który chciał oszukańczo wyrwać Bogu moją głupią i zgoła nie interesującą duszę.

Tak się więc stało, że zacząłem wybierać z wielkiej, świeżo odnowionej, biblioteki centralnej wszystkie dzieła Freuda, Junga i Adlera i z całą cierpliwością i uwagą, na jakie tylko pozwalały mi moje katzenjammery, studiować tajemnice zahamowań i kompleksów seksualnych, introwersji i ekstrawersji i całej reszty pokrewnych zagadnień. I ja, którego głównym nieszczęściem było zamieranie mojej duszy i jej władz z tego powodu, że nic nie regulowało moich apetytów przelewających się w bezładnej orgii niekierowanych namiętności, przyszedłem do przekonania, że przy-

czyną mojego nieszczęścia jest zahamowanie seksualne. Aby w sposób bardziej subtelny pogorszyć jeszcze całą moją sprawę, doszedłem do wniosku, że jedną z największych zbrodni świata jest introwersja. Ale na skutek moich wysiłków, by stać się ekstrawertykiem, popadłem w zwyczaj ciągłego zastanawiania się nad sobą, badania siebie, śledzenia wszystkich swoich odruchów i analizowania rodzaju swoich uczuć i reakcji, tak, że wbrew mej woli nie mogłem nie stać się tym, czego najbardziej chciałem uniknąć — to znaczy prawdziwym introwertykiem.

Dzień po dniu wczytywałem się w Freuda uważając siebie za bardzo uczonego i uświadomionego, chociaż w rzeczywistości byłem nim mniej więcej w tym stopniu, co stara kobieta siedząca nad książkami o okultyzmie, która bada z nich swoje własne losy i chce nauczyć się odtwarzać przyszłość z linii na swej dłoni. Nie wiem, czy kiedy byłem blisko wyłożonej materacem celi obłąkanych — ale gdybym był zwariował, myślę, że odpowiedzialna byłaby za to głównie psychoanaliza.

Tymczasem otrzymałem kilka listów od mojego opiekuna. Były pisane w ostrym tonie i stawały się coraz surowsze, a wreszcie w marcu czy kwietniu dostałem lakoniczne wezwanie do Londynu. Kazano mi czekać długo, bardzo długo w poczekalni Toma, gdzie obejrzałem chyba wszystkie numery „Punchu" z ostatnich dwóch lat. Przypuszczam, że to pozostawienie mnie w samotności w ponurym, mrocznym pokoju z egzemplarzami tego nudnego pisma było częścią ułożonego planu i miało na celu podkopanie mojej pewności siebie.

Wreszcie, mniej więcej po półtorej godzinie, zostałem wezwany do wdrapania się wąskimi schodami do gabinetu lekarskiego znajdującego się bezpośrednio nad poczekalnią. Podłoga była wywoskowana i znów miałem poczucie niepewności moich kroków i ulgi, gdy już doszedłem do krzesła stojącego przy biurku bez upadku i złamania biodra.

Z gładkim i zabójczym chłodem kryjącym w sobie odcień pogardy Tom poczęstował mnie papierosem. Miało to oznaczać, że będę go potrzebował. A więc oczywiście odmówiłem.

Mimo to, następne piętnaście czy dwadzieścia minut należały do najnieprzyjemniejszych i najtrudniejszych jakie kiedykolwiek przeżyłem — i to nie z powodu jego słów, bo właściwie nie gniewał się na mnie ani nawet nie robił mi ostrych wymówek. Najprzykrzejszą rzeczą stało się dla mnie jego krótkie i zimne żądanie, abym wytłumaczył się z mojego postępowania, które zniewoliło mnie do wicia się przed nim z takim wyjaśnieniem. Bo z chwilą, gdy poczułem się zmuszony do dania jakiegoś sensow-

nego usprawiedliwienia czy też obrony takiej głupoty i niesforności — chcąc jak gdyby wykazać, że rozumne stworzenie może prowadzić taki rodzaj życia — cała gorycz i pustka tego życia stanęła jasno przede mną, tak że język mi się poplątał. A słowa, które zdołałem wymamrotać o „robieniu błędów" i „niechęci do sprawiania przykrości innym" brzmiały bardzo powierzchownie i tanio.

Z wielką ulgą opuściłem więc ten gabinet, a gdy tylko wydostałem się na ulicę od razu wypaliłem mnóstwo papierosów.

Miesiące mijały, a w tym stanie rzeczy nie zaszła żadna zmiana. Po wakacjach wielkanocnych opiekun mojego kolegium wezwał mnie do siebie, żądając wytłumaczenia się z nieobecności na większości wykładów i jeszcze z kilku innych wykroczeń. Tym razem to już nie było dla mnie tak nieprzyjemne. Co do zbliżających się egzaminów — miałem zdawać pierwszą część niższego dyplomu z języków: włoskiego i francuskiego — sądziłem, że przez nie przebrnę i tak się rzeczywiście stało. Otrzymałem średni stopień z obu tych przedmiotów. Wynik został mi przetelegrafowany przez jednego z moich przyjaciół, kiedy już byłem na statku w drodze do Ameryki — na jednym z tych statków, które w dziesięć dni przebywają trasę z Londynu. Przepływaliśmy przez cieśninę Dover i słońce padało na białe skały, a moje płuca wciągały ożywcze powietrze.

Zamierzałem wrócić na przyszły rok do Cambridge i ułożyłem się już o pokój w starym dziedzińcu kolegium Clare, wprost nad bramą prowadzącą na most Clare. Miałbym z niego widok na ogród rektora. Z pewnością dla studenta mojego typu było to najgorzej wybrane mieszkanie, bo byłbym się umieścił pomiędzy rektorem a naczelnym opiekunem kolegium. Ale nie miałem już wrócić do Cambridge w charakterze ucznia tego uniwersytetu.

Tego lata Tom napisał do mnie do New Yorku, radząc mi otwarcie, żebym zrezygnował z zamiaru wstąpienia do angielskiej służby dyplomatycznej, i zaznaczając, iż wobec tego dalszy mój pobyt w Cambridge uważa za bezcelowy. Sądził, że postąpiłbym rozsądnie pozostając w Ameryce.

Nie potrzebowałem nawet pięciu minut namysłu, by się z nim całkowicie zgodzić. Nie wiem, czy to było u mnie poczucie czysto subiektywne, ale zdawało mi się, że Europa zawiera w sobie jakąś subtelną truciznę, coś, co mnie demoralizuje, coś, czego cała aura i o czym sama myśl odpycha mnie i przyprawia o mdłości.

Co to było? Jakiś rodzaj grzybni, której opary unosiły się w tym wilgotnym powietrzu, w tej mglistej i ledwie rozświetlonej ciemności.

Świadomość, że nie będę musiał powrócić na stałe do tych wilgotnych, cuchnących mgieł była dla mnie olbrzymią ulgą — ulgą o wiele przewyższającą przykrość zawiedzionej dumy i wstydu z powodu pewnego rodzaju porażki. Mówię, że nie musiałem już wracać na dobre — bo trzeba mi było jeszcze pojechać tam na jakiś czas, aby uzyskać pozwolenie na stały pobyt w Ameryce, bo teraz przebywałem w tym kraju tylko na mocy czasowej wizy. Ale to już nie miało takiego znaczenia. Pewność, że nie muszę tam pozostać, była jeszcze jednym wyzwoleniem.

Raz jeszcze zastanawiam się, czy to wrażenie nie było po większej części subiektywne — może i było. Bo nie oskarżam całej Anglii o zepsucie, z którym zetknąłem się tylko na jednym jej odcinku. A także nie winię Anglii jako narodu, jak gdyby ona jedna była zarażona tą słodką a zdradliwą chorobą duszy, która zdawała się toczyć całą Europę, a zwłaszcza górne warstwy jej społeczeństw.

Było to coś, czego nie znałem ani nie widziałem w Anglii za pierwszych lat mojego dzieciństwa, gdy chodziłem po polach i lasach, patrzyłem na stare wiejskie kościoły, czytałem powieści Dickensa i robiłem z ciotką i kuzynkami wycieczki brzegiem strumieni.

Co było takie złe w tym Cambridge i w tych wszystkich ludziach? Czemu było wszystko takie puste?

Przede wszystkim dlaczego hałaśliwa wesołość błękitnych drużyn piłki nożnej, graczy w rugby i krykieta, wioślarzy, myśliwych i pijaków w knajpie „pod Lwem", i niezgrabnych tancerzy w „Rendez-vous" — dlaczego cała ta ich wrzawa była taka głupkowata, pusta i śmieszna? Zdawało mi się, że Cambridge, a do pewnego stopnia i cała Anglia, intensywnym, wypracowanym i świadomym, a w pewnych wypadkach może nawet i odważnym wysiłkiem, udawała, że ma w sobie życie. A trzeba było w to włożyć dużo pracy aktorskiej. Była to jakby wielka i skomplikowana szarada z kosztownymi i szczegółowo opracowanymi kostiumami i dekoracjami i mnóstwem źle dobranych piosenek — a jednak w całości ogromnie nudna, bo większość tych ludzi była już moralnie martwa, zaduszona parą własnej, mocnej herbaty albo wyziewami swoich knajp i piwiarni, oraz grzybem toczącym mury Oxfordu i Cambridge.

Mówię o tym, co pamiętam — być może iż wojna, która z tego wszystkiego wyrosła, potrafiła niejedno uleczyć albo zmienić.

Nie wątpię, że jeśli chodzi o tych, co nie posiadali w sobie nic prócz pustki, wszystko to, co musieli podczas wojny zrobić i wy-

cierpieć, wypełniło ich czymś mocniejszym i bardziej prężnym niż ich pycha — albo też zniszczyło ich zupełnie. Mniej więcej w rok po moim wyjeździe z Cambridge usłyszałem, co stało się z jednym z nich, który był moim przyjacielem.

Mike, krzepki, hałaśliwy chłopiec o rumianej twarzy, pochodził z Walii i był członkiem bandy, w której się obracałem dzień i noc w czasie tego roku w Cambridge. Odznaczał się głośnym śmiechem i mnóstwem życzliwych wykrzykników a w spokojniejszych chwilach wdawał się w długie i skomplikowane rozważania o życiu. Ale co było jeszcze bardziej charakterystyczne, miał upodobanie do wybijania pięścią okien. Był jowialnym, hałaśliwym typem, a także wesołym kompanem. Lubił dużo jeść i pić i gonił za dziewczętami z dziwną gwałtownością namiętności i uczucia. Popadł w liczne zatargi i kłopoty z władzami uniwersyteckimi. Tak było kiedy opuszczałem Cambridge. Następnego roku dowiedziałem się jak skończył. Portier, czy też ktoś inny zeszedł do pryszniców znajdujących się pod starymi budynkami kolegium Clare i znalazł tam Mike'a wiszącego na sznurze przerzuconym przez jedną z rur. Jego duża, jowialna twarz była czarna od męki uduszenia. Powiesił się.

Europa, którą wreszcie na dobre opuściłem w końcu listopada 1934 r. była smutnym, niespokojnym i pełnym złych przeczuć kontynentem.

Oczywiście było mnóstwo ludzi, którzy mówili: „Nie będzie wojny..." Ale Hitler już od pewnego czasu wziął władzę w Niemczech, a tego lata wszystkie wieczorne gazety w New Yorku nagle zapełniły się opisami zamordowania Dollfussa w Austrii i koncentracji wojsk włoskich na granicy austriackiej. Była to jedna z tych nocy, które spędziłem z Reginaldem Marshem na Coney Island. Chodziłem wśród wiru świateł i zgiełku, pijąc szklankami cienkie, lodowate piwo, jedząc parówki pełne musztardy i rozważając czy wkrótce już nie będę w tej czy innej armii, albo i zabity.

Wtedy pierwszy raz poczułem w moim organizmie zimne ostrze strachu przed wojną. W przyszłości miałem go zaznać więcej. Był to dopiero rok 1934.

A teraz, w listopadzie, gdy opuszczałem Anglię na zawsze — statek wypłynął spokojnie nocą z wód Southampton — kraj, który pozostawiłem za sobą wydawał się milczący przedburzową ciszą. Był to kraj zamknięty i otulony warstwami mgły i ciemności, a jego mieszkańcy siedzieli w swych pokojach za grubymi murami domów czekając na pierwszy głos grzmotu, podczas gdy hitlerowcy zaczynali już rozgrzewać motory tysięcy samolotów.

Może ci ludzie nie wiedzieli, że to wszystko ich czeka. Może uważali, że nie warto zaprzątać sobie głowy czym innym, jak tylko ślubem księcia Jerzego z księżniczką Mariną, który się odbył poprzedniego dnia. Nawet i mnie zajmowała bardziej myśl o kilku osobach, które pozostawiałem za sobą, niż aktualna atmosfera polityczna. A jednak ta atmosfera była czymś, o czym nie można było całkowicie zapomnieć.

Widziałem dosyć rzeczy, czynów i apetytów, które mogły usprawiedliwić i sprowadzić na świat te tony bomb mających kiedyś spadać na niego milionami. Czy zdawałem sobie sprawę, że moje grzechy wystarczały do zniszczenia całej Anglii i Niemiec? Nie wymyślono jeszcze bomby tak potężnej, jak jeden grzech śmiertelny — a jednak grzech nie ma mocy pozytywnej, jest tylko negacją, wyniszczeniem. I może właśnie dlatego jest tak destruktywny, jest nicością i gdzie się pojawia nie zostaje nic — pustka, moralne *vacuum*.

To tylko nieskończone miłosierdzie i miłość Boga sprawiły, że już dawno nie rozdarliśmy się na sztuki i nie zniszczyliśmy całego Jego stworzonego dzieła. Ludzie zdają się myśleć, że istnienie tak wielu wojen jest dowodem, iż żaden miłosierny Bóg nie istnieje. Ale przeciwnie, rozważcie, jak się to dzieje, że pomimo wieków grzechu, chciwości, rozpusty, okrucieństwa, nienawiści, zachłanności, przemocy i niesprawiedliwości, zrodzonych i wyhodowanych przez wolne wole ludzi, rasa ludzka może jednak powstawać na nowo i wciąż jeszcze produkować mężczyzn i kobiety, którzy przezwyciężają zło dobrem, nienawiść miłością, chciwość miłosierdziem, rozpustę i okrucieństwo świętością. Jakże byłoby to możliwe bez miłosiernej miłości Boga, wylewającego na nas Swoją łaskę? Czy może istnieć wątpliwość skąd pochodzą wojny, a skąd rodzi się pokój, gdy dzieci tego świata, wykluczając Boga ze swoich konferencji pokojowych, potrafią tylko sprowadzać nowe i coraz straszniejsze wojny i to im więcej mówią o pokoju?

Trzeba nam tylko otworzyć oczy i rozejrzeć się wkoło, aby zobaczyć co nasze grzechy wyrządzają i już wyrządziły złego światu. Ale my tego nie widzimy. Jesteśmy tymi, o których mówią prorocy Boży: „Słuchając nie słyszą i nie rozumieją, widzą widzenie, ale go nie rozpoznają".

Nie ma rozwijającego się kwiatu, ani padającego w ziemię ziarna ani kłosu pszenicy chwiejącego się u końca swojej łodygi na wietrze, które nie wykazywałyby nam i nie głosiły całemu światu wielkości i miłosierdzia Boga.

Nie ma też dobrego i szlachetnego uczynku ani aktu poświęcenia, nie ma słowa pokoju i łagodności, nie ma modlitwy dziecka,

które nie śpiewałoby hymnów pochwalnych Bogu przed Jego tronem i przed oczyma i obliczem ludzi.

Jak się to dzieje, że po tysiącach pokoleń od Kaina, naszego ciemnego i krwi łaknącego przodka, niektórzy z nas mogą być jeszcze świętymi? Spokój, ukrycie i cichość wszystkich prawdziwie dobrych ludzi na tym świecie głoszą chwałę Boga.

Wszystkie te rzeczy, wszystkie stworzenia, każdy wdzięczny ruch, każdy uporządkowany akt ludzkiej woli, wszystko to zostaje posłane do nas niby prorocy od Boga. Ale z powodu naszego uporu, oni przychodzą tylko po to, aby nas jeszcze więcej zaślepić.

„Zaślep serce tego ludu i obciąż uszy i zamknij oczy jego — aby nie widzieli oczami i nie słyszeli uszami swymi i nie pojęli sercem i nie nawrócili się, abym ich nie uzdrowił".

Nie chcemy usłyszeć tego miliona różnych głosów, przez które Bóg mówi do nas, a każde takie odrzucenie Jego słów powiększa w nas coraz bardziej opór przeciwko Jego łasce — On jednak nie przestaje przemawiać do nas. I my mówimy, że jest bez miłosierdzia!

„Ale Pan jest cierpliwy z wami, nie chce aby ktokolwiek zginął, lecz aby wszyscy nawrócili się ku pokucie".

Matko Boża, jakże często w tych ostatnich wiekach zstępowałaś ku nam, przemawiając do nas w naszych górach i gajach i wzgórzach, oznajmiając nam, co miało przyjść na nas, a my nie słuchaliśmy Ciebie! Jak długo pozostaniemy głusi na Twoje wezwanie lecąc z głową naprzód w przepaść piekła, która nam jest wstrętna?

Kiedy tej nocy opuszczałem wyspę, będącą niegdyś Twoją wyspą, Twoja miłość szła za mną, chociaż nie wiedziałem o tym i nie mogłem sobie z tego zdać sprawy. I to Twoja miłość, Pani moja, Twoje wstawiennictwo u Boga, rozścielała morze przed moim statkiem otwierając mi drogę do innego kraju.

Nie byłem pewny, gdzie jadę i nie wiedziałem, co będę robił po przybyciu do New Yorku. Ale Ty widziałaś dalej i jaśniej ode mnie i prowadziłaś mój statek trasą wiodącą mnie poprzez wody do miejsca, o którym nigdy nie śniłem, ale które już wtedy przygotowałaś mi, aby było moim ratunkiem, moim schronieniem i moim domem. I kiedy sądziłem, że nie ma Boga ani miłości, ani miłosierdzia, prowadziłaś mnie przez cały ten czas w samo ognisko Jego Miłości i Jego Miłosierdzia wiodąc mnie, bez mojej wiedzy, do domu mającego ukryć mnie w tajemnicy Jego Oblicza.

Chwalebna Matko Boża, czyż jeszcze kiedykolwiek zwątpię w Ciebie i w Twego Boga, przed Którego tronem Twoje wstawiennictwo nie może doznać odmowy? Czyż kiedykolwiek odwrócę mój

wzrok od Twych rąk, Twojej twarzy i Twoich oczu? Czy będę mógł spojrzeć gdzieindziej niż na oblicze Twej miłości, aby znaleźć prawdziwą radę i rozpoznać moją drogę każdego dnia i każdej chwili mojego życia?

To, co zrobiłaś dla mnie, uczyń i dla milionów braci moich żyjących w tej samej nędzy, w jakiej ja byłem wtedy pogrążony — prowadź ich wbrew im samym i wskazuj im drogę swoim przemożnym wpływem. O święta Królowo dusz i ucieczko grzeszników, doprowadź ich do Twojego Chrystusa, tak jak mnie do Niego doprowadziłaś. *Illos tuos misericordes oculus ad nos converte, et Jesum, benedictum fructum ventris tui, nobis ostende.* Okaż nam Twojego Chrystusa, o Pani, po tym wygnaniu, ale okaż Go nam już teraz, okaż Go nam już tutaj, w czasie naszej wędrówki ziemskiej.

(*c. d. n.*)

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

PIOTR GRZEGORCZYK

TWÓRCY I BADACZE KULTURY

ZMARLI W 1960 ROKU*

Narody tracąc pamięć — tracą życie

(z napisu u wejścia na Stary Cmentarz
w Zakopanem)

ANTONI CHRUŚCIEL
1895—1960

Urodził się w rodzinie chłopskiej we wsi Gniewczyna Łańcucka pod Przeworskiem 16 czerwca 1895 r. Do gimnazjum chodził w Jarosławiu. Pierwsza wojna światowa przerwała mu studia prawnicze we Lwowie. Zaciągnął się do tzw. Legionu Wschodniego, a po jego rozwiązaniu służył w wojsku austriackim. Wojnę 1919/20 odbył w 14 pułku piechoty i zakończył ją jako kapitan WP, odznaczony krzyżem walecznych i krzyżem Virtuti Militari. Pozostał w wojsku. W latach 1934—1936 był wykładowcą taktyki w Wyższej Szkole Wojskowej. Na drugą wojnę światową wyruszył jako podpułkownik, dowódca 82 pułku strzelców w 30 dywizji piechoty. Walczył w armii „Łódź" i w obronie Modlina. W czasie okupacji wziął czynny udział w zbrojnym ruchu oporu. Używał pseud. Monter i Nurt. Od kwietnia 1941 był komendantem stołecznego okręgu Armii Krajowej. Mianowany generałem brygady w 1944, był komendantem Warszawy w powstaniu warszawskim. Za męstwo osobiste odznaczony został krzyżami Virtuti Militari 3 i 4 klasy. Po wyjściu z niemieckiego obozu jeńców wyjechał do Anglii, a stamtąd w 1956 do Stanów Zjednoczonych. Na emigracji nie brał udziału w życiu politycznym, cierpiał niedostatek. Pragnął wrócić do kraju; skarżył się w listach na nieprzychylną atmosferę i zwalczanie go oszczerstwami. Ogłosił relację o powstaniu warszawskim. Zmarł nagle w autobusie 30 listopada 1960 w Waszyngtonie.

---

* O twórcach i badaczach kultury zmarłych w 1956, 1957, 1958, zobacz tegoż autora „Kultura i Społeczeństwo" 1957—1959 nr 3. O zmarłych w 1959 — „Znak" 1961 nr 82.

Źródła: Jerzy Kirchmayer: *Powstanie warszawskie.* Warszawa 1959 „Książka i Wiedza"; *Meldunki sytuacyjne „Montera" z powstania warszawskiego,* opracował J. Kirchmayer. *Najnowsze dzieje Polski 1939—1944.* Warszawa 1959 t. 3 Państwowe Wydawnictwo Naukowe [zawiera życiorys A. Chruściela]; Jan Rzepecki: *Zgon na obczyźnie.* „7 dni w Polsce" 1961 nr 2 (z fotografią); Nekrolog. „Stolica" 1960 nr 51/52; „Rocznik Oficerski" Warszawa 1932.

IGNACY DOBRZYŃSKI

1882—1960

Twórca wycinanek ludowych, urodził się 28 lipca 1882, we wsi Miesiące, gmina Garbów, niedaleko Nałęczowa, w woj. lubelskim. Pochodził z niezamożnej rodziny chłopskiej pracującej na ośmiomorgowym gospodarstwie. Był najstarszym z ośmiorga rodzeństwa. Do szkoły dostał się dopiero w 12 roku życia i chodził tylko przez „dwie zimy i cztery miesiące". Mając 16 lat zarabiał już samodzielnie jako tkacz. Po służbie w wojsku rosyjskim (1903—1907) ożenił się i pracował jako robotnik w cukrowni. Wrócił jednak na rolę, i już jej nie opuścił. W 1930 owdowiał. Miał dwóch synów i trzy córki. Jeszcze dwukrotnie żonaty i owdowiały, pozostał w końcu samotny na małym gospodarstwie. W ostatnich latach zamieszkał u starszej córki „na łaskawym chlebie". Zmarł 15 stycznia 1960 w Garbowie.

Zaczął wycinać w 8 roku życia i mimo drwin rówieśników (wycinankami zajmowały się niemal wyłącznie dziewczęta), nie porzucił tej pasji; doszedł wkrótce do dużej perfekcji, pozostając początkowo w obrębie form tradycyjnych. Zyskał sporo miejscowych odbiorców, gdyż wycinankami zdobiono wówczas wnętrza chłopskich izb. Jeden z lekarzy nałęczowskich, zainteresowany niezwykłymi zdolnościami chłopca, zakupił 75 wycinanek i wysłał je w 1901 roku Jerzemu Warchałowskiemu do Krakowa, gdzie świeżo powstało Towarzystwo Polska Sztuka Stosowana, mające swoją publikację. Reprodukowano w niej wielobarwnie pięć wycinanek Dobrzyńskiego, a oprócz tego Warchałowski, w pierwszym studium o wycinkach („Wisła" 1902), omówił i reprodukował ich kilkanaście. Pokazano je również na wystawie w Krakowie (1902), później w Warszawie. Ludowy artysta stał się z czasem sławny, wycinanki jego nabywano do zbiorów publicznych i prywatnych w Europie i Ameryce. Na wystawie w Liskowie w 1925 otrzymał srebrny medal. Zwrócono uwagę na jego indywidualność i odrębność w osobnej pracy (1926). W Polsce Ludowej otoczono go

troskliwą opieką, otrzymywał stałe stypendia twórcze, odznaczono go srebrnym krzyżem zasługi za działalność artystyczną, a Muzeum w Lublinie urządziło retrospektywną wystawę jego prac (1950).

W rozwoju twórczości artysty wyróżnił jego monografista, Henryk Zwolakiewicz, dwie fazy: 1 — kształtowanie wycinanki w oparciu o lubelską tradycję ludową, 2 — znalezienie własnej formy wycinanki i indywidualne jej ukształtowanie. Oderwanie się od podłoża, wraz ze zmianą odbiorcy, spowodowało tym samym zmianę funkcji wycinanki. Moda na „ludowość" wzmogła zainteresowanie zdobnictwem ludowym w środowiskach inteligencji. Dobrzyński zaczął robić wycinanki seryjne na sprzedaż, ale nie przestał poszukiwać nowych form. Najlepsze wyniki uzyskał tam, gdzie pozostał wierny zasadom ludowym rzemiosła, szanując charakter wycinanki. Wytwory jego z pietyzmem przechowują muzea etnograficzne i regionalne.

Źródła: Julian Kot: *Wycinanki Dobrzyńskiego*. Lublin 1926 s. 21, tabl. 4; Henryk Zwolakiewicz: *Wycinanki Ignacego Dobrzyńskiego*. „Polska Sztuka Ludowa", kwartalnik 1958 nr 2 s. 67—84, ryc. 47). (Podaje i wylicza zbiory wycinanek).

FRANCISZEK GIL
1917—1960

Publicysta, urodzony 4 grudnia 1917 we wsi Kielnarowa, pow. Rzeszów, w rodzinie chłopskiej, syn Józefa i Marii Mazur. Po maturze, zapisał się na Wydział Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie; po roku zaczął studiować orientalistykę, którą po dwu latach porzucił. Poprzestał na zawodzie nauczycielskim w szkołach powszechnych. Obdarzony jednak talentem publicystycznym i krytycznym pisywał w postępowych lwowskich „Sygnałach" (1936—1939) cięte artykuły o współczesnej młodzieży, o ekscesach antysemickich, uniwersytetach ludowych, teatrze chłopskim, sygnując je pseudonimami: Faustyn Tea-Gawiński, Andrzej Drozd, Józef Jerzy Tygal. Sporadycznie drukował też w innych pismach, jak „Kurier Powszechny" (1934 nr 164), „Państwo Pracy" (1935 nr 14), „Kuźnia Młodych" (1936 nr 22), „Dziennik Ludowy" (1937 nr 181). Po wojnie osiadł w Szczecinie, gdzie zyskały rozgłos cykle jego rozlicznych żywych i śmiałych reportaży (np. wydane osobno: *Żniwo wielkiej reformy*, 1946, *Ziemia i morze* 1954). Opracował też scenariusz filmowy *Młoda wieś* (1948) i przygotował zbiór reportaży o Szczecinie: „Miasto pełne światła". Pisywał w „Odrodzeniu" (1946—1948), „Nowinach

Literackich" (1948), w „Głosie Szczecińskim" i „Kurierze Szczecińskim". Był członkiem Związku Literatów Polskich.

Zmarł 12 września 1960 w Szczecinie.

Źródła: Ankieta Zw. Literatów Polskich (Szczecin 3 III 1952).

ZYGMUNT GILEWICZ

1880—1960

Lekarz, wychowawca, urodzony 29 kwietnia 1880, syn Mieczysława i Stefanii z Olszańskich. Ukończył gimnazjum w Żytomierzu (1900), medycynę w Kijowie. Z wojska rosyjskiego przeszedł do polskiego I korpusu wschodniego (1917/18). Od 1920 w WP jako pułkownik lekarz, następnie dyrektor Centralnego Instytutu Wychowania Fizycznego, a po wojnie długoletni rektor Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie, awansowany do stopnia generała brygady. Położył ogromne zasługi w zorganizowaniu tej uczelni i postawieniu jej na wysokim poziomie. W licznych wykładach, kursach i artykułach na tematy wychowania fizycznego dał dowody swej szerokiej wiedzy i głębokiego, nowoczesnego ujmowania tego zagadnienia. Posiadał wiele wysokich odznaczeń polskich i obcych.

Zmarł 16 września 1960 w Warszawie.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938; doniesienia prasowe.

TADEUSZ GRABOWSKI

1871—1960

Historyk literatury, urodził się 29 października 1871 w Krakowie; syn Antoniego, powstańca z 1863, później przedsiębiorcy drogowego i kierownika szybu naftowego w Schodnicy koło Borysławia, i Aliny z Pogorzelskich. Do gimnazjum chodził we Lwowie i Krakowie, studiował polonistykę i romanistykę w Uniwersytecie Jagiellońskim (1891—1895), po czym wyjechał do Paryża, gdzie w École des Hautes Études był uczniem Gastona Pâris. Po powrocie uczył w Stanisławowie i Krakowie. Doktoryzował się w 1900, a habilitował w 1902 w Krakowie; tam wykładał jako docent i profesor tytularny (1909—1919). Następnie objął katedrę historii literatury polskiej w Uniwersytecie Poznańskim (1919—1939). Po wojnie, którą przeżył w Krakowie (wykładał na tajnych kursach uniwersyteckich), wrócił na Uniwersytet Poznański i prowadził wy-

kłady z zakresu romanistyki (1946—1952). Po przejściu na emeryturę zamieszkał w Kórniku pod Poznaniem, gdzie jeszcze pracował i spisał pamiętniki długiego i niezwykle pracowitego życia. Opieczętowany skrypt pamiętników, złożony w Bibliotece Jagiellońskiej, nierychło dostanie się do publicznej wiadomości.

Zmarł 27 lipca 1960 w Kórniku.

Rzadko zdarza się humanista, realizujący z równą Tadeuszowi Grabowskiemu, konsekwencją rozległy życiowy plan naukowych zamierzeń. W planie tym mieściły się m. in. zadania w historii literatury naszej nie podejmowane lub zaledwie poruszone, należał do nich obraz literatur różnowierczych w Polsce i dzieje polskiej krytyki literackiej. Otrzymywaliśmy kolejno monografie następujące: *Z dziejów literatury kalwińskiej 1550—1650* (1906), *Literatura ariańska w Polsce 1560—1660* (1908), *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI, 1536—1612* (1913), *Literatura luterska w Polsce wieku XVI, 1530—1630* (1920), *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630—1700* (1922). Były to przeważnie prace pionierskie. O *Literaturze ariańskiej* pisał m. in. Aleksander Brückner: „pozostanie na zawsze zasługą autorską, że pierwszy w śmiałych zarysach odtworzył główne linie tego ruchu, co najlepsze głowy i serca polskie przez najbujniejszy wiek życia polskiego zaprzątał"... („Pamiętnik Literacki" 1910). Do tych zagadnień powracał pisząc o literaturze kalwińskiej („Reformacja w Polsce" 1934), omawiając Literaturę braci czeskich w Polsce XVI (i XVII) w. („Przegląd Powszechny" 1936, „Pamiętnik Literacki" 1938) czy też wykazując zbieżności poglądów Miltona i możliwość wpływu naszych arian na niego (Sprawozdania PAU 1946). Literatury unicko-prawosławnej dotyczył szkic o *Ostatnich latach Melecjusza Smotryckiego* (1916). Również peryferii literatury, wówczas zupełnie zaniedbanych, tyczyły takie szkice, jak *Literatura polska na Pomorzu* (1927), *Literatura gdańska i o Gdańsku* (1928), *Literatura śląsko-polska wieków średnich* (1935).

Pionierskim przedsięwzięciem były też trzy duże tomy *Krytyki literackiej w Polsce* (1918, 1931, 1934), ujmujące dzieje jej rozwoju do czasów współczesnych. Problemy krytyki interesowały go od dawna, jak o tym świadczyły szkice o Michale Grabowskim (1900), o Ludwiku Osińskim i ówczesnej krytyce literackiej (1901), o Aleksandrze Tyszyńskim jako krytyku literackim (1904). Spośród innych, przeważnie popularnie skreślonych portretów, jak Staszica, Mickiewicza, Krasińskiego, Orzeszkowej czy Sienkiewicza, wybijała się wspomniana, pierwsza obszerna monografia poświęcona Skardze oraz dwutomowe dzieło o Słowackim (1909—1912), pozytywnie ocenione przez Juliusza Kleinera. Zawiodła natomiast próba obszernej syntezy: *Historia literatury polskiej* (1936), spotkała się z uzasadnionymi zarzutami.

Pobieżne z konieczności wyliczenie powyższe należałoby pomnożyć kilkunastoma tytułami prac z zakresu romanistyki, drugiej specjalności uczonego (wśród nich znów pierwsze u nas studium: *Anatol France*, 1904), tudzież pracami teoretyczno-literackimi, w których starał się zawsze informować i przeszczepiać na nasz grunt nowe zdobycze, dając wymowne świadectwo oczytania i erudycji również na tym polu.

W niewydanej puściźnie, prócz pamiętników, czekają na edycję rozprawy „Teatra jezuickie w Polsce", oraz „Dzieje paszkwilu w Polsce".

Pozostawił syna, Zbigniewa, znanego literata i publicystę, mieszkającego w Londynie.

Źródła: Kazimierz Mężyński: *Tadeusz Grabowski*. „Pamiętnik Literacki" 1961 nr 1; Łoza: *Czy wiesz, kto to jest?* 1938; nekrolog: „Kierunki" 1960 nr 36.

KAZIMIERA GROTTOWA

1904—1960

Historyczka sztuki, z domu Adamowiczówna, urodzona w Suwałkach w 1904; tam zdała maturę, po czym studiowała historię sztuki w seminarium Dettloffa w Uniwersytecie Poznańskim (1921—1925) oraz we Włoszech i Francji. Plonem była praca doktorska: *Bernardo Bellotto-Canaletto i jego widoki Warszawy* (1928). Dalsze studia prowadziła w muzeach austriackich i niemieckich do 1930. Objęła kierownictwo Biblioteki Wydziału Architektury Politechniki Warszawskiej (1930—1939). Pragnąc się habilitować wyjeżdżała jeszcze kilkakrotnie za granicę. W 1931 poślubiła inż. Eugeniusza Grotta, zmarłego w czasie wojny w jednym z obozów. Po wojnie pracowała w Biurze Współpracy z Zagranicą w Ministerstwie Kultury i Sztuki (1945—1947), następnie w Bibliotece Narodowej, a od 1950 w Bibliotece Jagiellońskiej, gdzie kierując działem gromadzenia i uzupełniania zbiorów rozwinęła szeroką inicjatywę wymiany wydawnictw oraz zakupów książek naukowych z krajów zachodnich. Mimo wyczerpującej pracy zawodowej nie zrezygnowała z badań naukowych. Poważna źródłowa publikacja z dziejów kolekcjonerstwa polskiego: *Zbiory sztuki Jana Feliksa i Walerii Tarnowskich w Dzikowie*, ukazała się w Ossolineum w 1957. Rozwijająca się choroba nie pozwoliła jej wykończyć nowej pracy o krytyce salonu Stanisława Kostki Potockiego (1787) na tle ówczesnej krytyki francuskiej.

Zmarła 11 marca 1960 w Łodzi. Pochowana została na Powązkach w Warszawie.

Źródła: Stanisław Wilczyński: *Wspomnienie o Kazimierze z Adamowiczów Grottowej*. „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej" 1960.

LEON HALBAN

1893—1960

Historyk państwa i prawa, urodzony 23 września 1893 w Krakowie, był synem znanego historyka prawa i kanonisty Alfreda Halbana (1865—1925) i Zofii ze Spasowiczów, bratanicy Włodzimierza Spasowicza, głośnego publicysty i polityka. Uczeń Władysława Abrahama i Oswalda Balzera w Uniwersytecie Lwowskim (1911—1914), studiował też w Grenoble i Wiedniu; doktoryzował się w 1916, habilitował na podstawie wybitnej pracy *Lichwa w nauce i prawie kościelnym aż do soboru w Vienne 1311*, we Lwowie w 1926, gdzie też wykładał prawo kanoniczne jako profesor tytularny (1932), później nadzwyczajny (1936—1939). W czasie okupacji niemieckiej musiał się ukrywać przed gestapo, które miało rozkaz aresztowania go i dostarczenia do Berlina. W lutym 1945 objął w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim katedrę powszechnej historii państwa i prawa jako profesor zwyczajny. Taką samą katedrę powierzono mu w 1950 na świeżo utworzonym wydziale prawa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Kierował tą katedrą i wykładał niemal do ostatnich lat życia.

Zmarł 3 maja 1960 w Lublinie.

Jego szerokie zainteresowania naukowe skupiały się głównie na zagadnieniach stosunku państwa do Kościoła i religii. Wsławił się zwłaszcza dziełem, uważanym za główną jego pracę: *Religia w trzeciej Rzeszy* (Lwów 1936 s. 402), demaskującym koncepcję religii politycznej państwa totalnego. Materiały zebrane do drugiego tomu zaginęły w czasie wojny. Problemom tym poświęcił szereg prac, jak: *Supremacja państwa nad Kościołem. Nauka Van Espena* (1927), *Zanik supremacji państwa nad Kościołem w Niemczech* (1933), *Mistyczne podstawy narodowego socjalizmu* (1946, wyd. 2: 1948), *Religia starogermańska i jej aktualne znaczenie w Niemczech* (1949). Poza tym ogłosił: *Zasady społeczne nowego kodeksu prawa kościelnego* (1922), *Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach* (1929), *Pakta laterańskie* (1931), *Własność podstawą wolności* (1939), *O jedności moralnej świata* (1948), *Znaczenie zwyczajów prawnych i ich badanie* („Lud" T. 39: 1948—1951), *Kopernik na tle epoki i jego znaczenie* (Spis wykładów na rok akademicki 1953/54 UMCS. Lublin 1954). Prócz działalności naukowej i pedagogicznej przejawiał niezwykłą aktywność społeczną, brał udział w licznych stowarzyszeniach charytatywnych i organizował opiekę zdrowotną nad młodzieżą akademicką, która ze swej strony darzyła go zaufaniem i wdzięcznością. Opiekował się również Towarzystwem Miłośników Ziemi Lubelskiej i opracował projekt monografii ziemi lubelskiej, przygotowywanej w związku z Milenium.

Źródła: Juliusz Willaume: *Leon Halban.* „Kwartalnik Historyczny" 1961 nr 1; *Dziesięć lat Uniwersytetu MCS w Lublinie, 1944—1954.* Lublin s. 149, poz. 1847, 1848; Wspomnienie pośmiertne: „Caritas" 1960 nr 6.

JÓZEF HALLER

1873—1960

Generał, urodził się 13 sierpnia 1873, w majątku Jurczyce pod Krakowem; syn Henryka, dyrektora Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego we Lwowie (zm. 1888), i Olgi z Treterów. Ukończył szkołę kadecką w Hranicach (1892) oraz Wojskową Akademię Techniczną w Wiedniu (1895); służył zawodowo w wojsku austriackim do 1 XII 1911; w randze kapitana przeszedł na własne żądanie w stan spoczynku. W 1912 w lwowskim Towarzystwie Gimnastycznym „Sokół" stał się organizatorem i instruktorem Sokolich Drużyn Polowych. Wydzierżawił majątek teścia, Wysocko pod Brodami, gdzie osiadł i zajął się organizowaniem spółdzielczości i ruchem oświatowym. Po wybuchu wojny w 1914 sformułował z polecenia NKN tzw. Legion Wschodni i wyszedł z nim ze Lwowa 29 VIII 1914, w stopniu podpułkownika. Po rozwiązaniu Legionu wszedł w skład 3 p.p. II brygady Legionów i brał udział, począwszy od pierwszych walk pod Rafajłową, we wszystkich bitwach. W połowie 1916 objął komendę II brygady Legionów, z którą później przeszedł 15 II 1918 pod Rarańczą na Bukowinie front austriacko-rosyjski, i połączył się z polskim II Korpusem Wschodnim; objął nad nim dowództwo i poprowadził go do boju z oddziałami niemieckimi pod Kaniowem. Po klęsce i rozbiciu Korpusu dostał się do Kijowa, potem do Moskwy celem dalszego organizowania oddziałów polskich w oparciu o koalicję. Następnie wyjechał na Murmań (26 VI 1918), gdzie był punkt koncentracyjny oddziałów polskich, a stamtąd do Francji, gdzie wziął udział w dalszym tworzeniu Armii Polskiej, której dowództwo naczelne powierzył mu Komitet Narodowy w Paryżu. Z Armią tą powrócił w kwietniu 1919 do kraju. W lutym 1920 przeprowadził rewindykację Pomorza. Mianowany został generalnym inspektorem armii ochotniczej i członkiem Rady Obrony Państwa, dowodził frontem północno-wschodnim, potem północnym. Został generałem broni i generalnym inspektorem artylerii. Brał udział w 44 bitwach, był parokrotnie ranny, posiadał wysokie odznaczenia bojowe z krzyżem Virtuti Militari V klasy. Przeszedł 31 VII 1926 w stan spoczynku. W czasie drugiej wojny światowej znalazł się w Londynie, gdzie w emigracyjnym rządzie polskim kierował resortem oświaty (1940—1943). Zmarł 4 czerwca 1960 w Londynie.

Źródła: *Mała encyklopedia powszechna PWN*. Warszawa 1959 s. 315; *Encyklopedia wojskowa*. Warszawa 1933 t. 3; Edward Ligocki: *O Józefie Hallerze*. Warszawa 1923 s. 360; Izydor Modelski: *Haller w walce o Polskę Niepodległą i Zjednoczoną*. Toruń 1936; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938; Juliusz German: *Błękitny generał. Wierszem baśń prawdziwa*. Lwów 1922.

JULIUSZ IPPOLD

1867—1960

Germanista, pedagog, urodzony 22 stycznia 1867 w Krakowie, syn Franciszka, woźnego kolejowego, i Marii Gregor. Studiował germanistykę w Krakowie i Wiedniu (1888—1892), potem uczył przez 35 lat języka niemieckiego głównie w gimnazjach krakowskich oraz w Akademii Handlowej (do 1928). Przez 10 lat był następnie dyrektorem prywatnego Gimnazjum Żeńskiego im. Królowej Jadwigi (do 1939). Prowadził również lektorat języka niemieckiego w Uniwersytecie Jagiellońskim (1910—1929 i 1945—1952) i wykładał dydaktykę tego języka w Wyższej Szkole Pedagogicznej (1923—1949, z przerwami). Był lektorem też w innych wyższych uczelniach krakowskich. Dziełem, którym zasłużył na wdzięczną pamięć, stał się pokaźnej objętości doskonale opracowany szczegółowy *Słownik niemiecko-polski* (1937) oraz *Słownik polsko-niemiecki* (1941). Przygotowane drugie wydanie obu części, znacznie rozszerzone, nad którego udoskonaleniem do końca niemal pracował, nie znalazło, niestety, wydawcy. Prócz tego opracował *Synonimikę niemiecką* (1943), i wydał szereg praktycznych podręczników do nauki niemieckiego, dydaktykę tego języka (1925), *Deutsche Grammatik* (1929), przełożoną na język polski przez A. Kleczkowskiego (1945), i inne. W kilku broszurach pedagogicznych dał świadectwo żywej troski o kulturę i wychowanie młodego pokolenia. Uniwersytet Jagielloński uczcił jego zasługi naukowe i pedagogiczne nadając mu 22 I 1947 godność doktora honorowego. Wcześniej otrzymał krzyż oficerski orderu Polonia Restituta (1946). W czasie okupacji spotkał go największy cios: Niemcy zamordowali mu w obozie oświęcimskim syna Antoniego, w 1942.

Zmarł 5 marca 1960 w Krakowie.

Źródła: Olga Dobijanka: *Ippold Juliusz*. Polski Słownik biograficzny. T. 9.

MIECZYSŁAW JAROSŁAWSKI

1887—1960

Lekarz, literat i tłumacz, urodzony 1 stycznia 1887 w m. Mątwica, w Ziemi Łomżyńskiej; syn Wiktora, rzeźbiarza, i Franciszki z Pogonowskich. Uzyskał doktorat medycyny w Heidelbergu; studiował filozofię w Monachium i Paryżu i zdobył również doktorat filozofii. W czasie pierwszej wojny światowej był lekarzem rosyjskiego Czerwonego Krzyża i działał na Krymie. W l. 1918—1922 służył w WP; później pracował w Szpitalu Przemienienia Pańskiego w Warszawie. Uczestniczył w walkach w obronie Gdyni (IX 1939). Wziął czynny udział w ruchu oporu, był członkiem AK. Po drugiej wojnie światowej osiadł w Oliwie jako lekarz Ubezpieczalni Społecznej. Otrzymał nagrodę literacką Gdańska w 1957. Zmarł 9 listopada 1960 w Oliwie. Pochowany 15. XI. na Powązkach w Warszawie.

Obok zawodu lekarskiego uprawiał całe życie literaturę. Był autorem kilkunastu powieści o motywach kryminalnych, lekarskich, sensacyjnych, kilku dramatów, ponad stu nowel, kilkuset artykułów (używał pseudonimu: Sam), felietonów z podróży (podróżował po Europie, Afryce i Bliskim Wschodzie). Pisał też poczytne powieści dla młodzieży (*Między Tygrysem i Eufratem, Icek i Jacek na morzu i w Afryce*), a wreszcie przełożył z angielskiego około dziesięciu dużych tomów dzieł popularno-naukowych, które zapełniały „Bibliotekę Wiedzy" starannie wydawaną w okresie międzywojennym przez Trzaskę, Everta i Michalskiego (np. Tschiffelly: *Od Krzyża Południa do Gwiazdy Polarnej;* Thomas: *Indie, kraj czarnej pagody;* Beebe: *923 metry w głąb oceanu*; Shaw: *Zrywam z nauką*; Jackson: *Przez dżungle Afryki*, i in.).

Debiutował utworem: *Epitafium na śmierć Okrzei* (1905); należał do PPS. Osobno wyszły szkice pt. *Loch* (1908), nowele *Głos krwi* (1912), dramat *Skazaniec* (1912), poemat dramatyczny *Bal masek* (1913), wystawiony w Teatrze Lwowskim, powieść *Gleba uczuć* (1913), przychylnie oceniona przez Juliusza Kleinera („Książka" 1914). W czasie wojny ukazały się w Kijowie szkice powieściowe *Historia trzech miłości* (1916). Po wojnie tempo pisarskie znacznie się wzmogło, pojawił się długi szereg powieści znajdujących chętnych czytelników, jak *Step* (1923), *W mocy Kabały* (1926), *Czerwone jaskółki* (1928), *Klub wtajemniczonych, Szmaragdowy pierścień, Tajemniczy chemik, Szwabski niewolnik, Zew morza, Ludzie bez ról, Szpital*, i wiele innych. Ogłosił szkic *O celowości w naturze* („Ruch Filozoficzny" 1913) i *Dzieje floty polskiej na Bałtyku* (1938).

W tece autorskiej pozostały niewydane: cztery dramaty, trzy powieści: „Nowi ludzie", *Biała mniszka* (drukowana w „Rzeczypospolitej"), i „Zapomniane miasto", oraz zbiór nowel kaszubskich i morskich.

W ostatnich latach miał na warsztacie trzy nowe powieści: „Stocznia", „Od wojny do wojny" i „Carcinoma", oraz sztukę teatralną „Prawo kobiety".

Źródła: Ankieta Zw. Literatów Polskich z 14 III 1952; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938; [Nekrolog]: „Stolica" 1960 nr 49.

STANISŁAW KOŚCIAŁKOWSKI

1881—1960

Historyk, urodzony 24 października 1881 w Grodnie; syn Józefa i Ludwiki z Eysymontów. Po ukończeniu gimnazjum w rodzinnym mieście studiował w Uniwersytecie Jagiellońskim (1900—1905), gdzie uzyskał doktorat. Uczył następnie w polskich szkołach w Wilnie (1906—1915). W czasie okupacji niemieckiej był kierownikiem szkół Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego. Po wojnie objął katedrę historii w Uniwersytecie Stefana Batorego (1921——1939). Czynny był również w wileńskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk, od założenia w 1907. W 1942, znalazł się w Persji, następnie w Libanie. Był założycielem Towarzystwa Studiów Irańskich, redaktorem i wydawcą trzech tomów „Studiów Irańskich". Zajął się historią stosunków polsko-irańskich i syryjskich, ogłosił dwa szkice. *L'Iran et la Pologne à travers les siècles* (Teheran 1943), *i Polacy a Liban i Syria w toku dziejowym* (Bejrut 1949). Był też współzałożycielem Polskiego Instytutu Wschodniego w Bejrucie, „Reduta". W 1950 przybył na stałe do W. Brytanii i rozpoczął wykłady w Polskim Uniwersytecie. Wydał jeszcze kilka dzieł, jak *Historyka. Wstęp do studiów historycznych* (1954), *Studia i szkice przygodne z historii i jej pogranicza z literaturą* (1956), *Ugoda hadziacka z 1658 r.* (1958) i *Spostrzeżenia nad ostateczną redakcją „Historii Polski"* (1959).

Zmarł 2 września 1960 w Pitsford w Anglii.

Dziełem jego życia, w które włożył ogrom wysiłku i trzydzieści lat pracy, była obszerna monografia „Antoni Tyzenhauz, podskarbi nadworny litewski. Studia nad wewnętrznymi dziejami Litwy w początkach panowania Stanisława Augusta" (1939). Druk rozpoczęty w Krakowie przerwała wojna. Ponieważ zachodziła obawa, że rękopis zniszczyli Niemcy, autor odtworzył z pamięci skrót oryginału obejmującego przeszło tysiąc stron. Skrót ten ukazał się w zbiorze *Studia i szkice przygodne* (1956). Ujawniło się później, że skrypt całości dzieła jednak ocalał. W czasie przygotowywania go do druku zaskoczyła autora śmierć.

Prawie wszystkie inne prace odnoszą się również do dziejów Litwy. M. in.: ogłosił: *Doniesienie o stanie ekonomii szawelskiej* (1907), *Ze studiów nad dziejami ekonomii królewskich na Litwie* (1914), *Z dziejów komisji skarbowej litewskiej* (1924), *Z dziejów ofiarności na rzecz nauki*

i nauczania na Litwie (1925), *Z literatury polemiczno-sądowej XVIII w.* (1928), i in. Pozostawił po sobie pamięć człowieka wielkiego charakteru, pedagoga pełnego poświęceń, uczonego niezwykłej miary.

Źródła: Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938; Nekrolog: „Kultura" 1960 nr 10, 11.

JANINA KRAJEWSKA
1901—1960

Etnografka, urodzona 4 listopada 1901 w Łodzi, studiowała archeologię i etnografię w Uniwersytecie Warszawskim. Na podstawie rozprawy *Mleko w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*, otrzymała doktorat w Uniwersytecie Poznańskim. Z zakresu archeologii ogłosiła studium o zabytkach z cmentarzyska popielnicowego w Nietulisku Dużem w pow. opatowskim („Światowid" T. 13: 1929). Rozpoczęła pracę w Muzeach Etnograficznych w Warszawie i Łodzi, następnie w Muzeum Miejskim w Gdyni (1932—1939), w którym objęła kierownictwo od 1934. Zawdzięczało jej ono zorganizowanie i rozwój. Utworzyła w nim działy: archeologiczny, etnograficzny i dziejów rozwoju Gdyni, uwidoczniając przejrzyście polski charakter kultury ludowej Pomorza. Z tej ważnej placówki spędziła ją wojna. Powróciła do Łodzi, skąd wysiedlona — przebywała w Warszawie i okolicy. Po wojnie oddano jej kierownictwo Muzeum Etnograficznego w Łodzi (1945—1954), które na nowo zorganizowała i rozszerzyła tworząc w nim szereg pracowni, inicjując wystawy, m. in. również wystawę objazdową, oraz własne wydawnictwa. Prowadziła również pewien czas wykłady i ćwiczenia z etnografii w Uniwersytecie Łódzkim i Wyższej Szkole Gospodarstwa Wiejskiego. Mimo wielu wyczerpujących zajęć znajdywała czas na pracę naukową i w wielkim *Atlasie polskich strojów ludowych*, opracowała *Strój opoczyński* (Wrocław 1956 Pol. Tow. Ludoznawcze s. 92, tabl. 4). Ogłosiła też szereg innych artykułów (m. in. w miesięczniku „Euhemer" 1959: *Stanisław Poniatowski jako religioznawca*). Była członkiem Polskiego Towarzystwa Religioznawczego.

Zmarła 11 listopada 1960 w Łodzi.

Źródła: Konstanty Judenko: *Janina Krajewska*. „Euhemer" 1961 nr 2.

JANUSZ MAKARCZYK
1901—1960

Literat i podróżnik, urodzony 25 marca 1901 w Łodzi, był synem Stefana, inżyniera, i Heleny z Rybarskich. Wychowywał się u dziadków. Dziadek powstaniec 1863, był rejentem. Do gimnazjum chodził w War-

szawie. Mając niespełna 21 lat ukończył Wydział Ekonomiczny i Polityczny Uniwersytetu Poznańskiego i wyruszył w pierwszą podróż do Afryki (1923). Pasja do włóczęgi i przygody tkwiła w nim przez całe życie. Zwiedził wówczas Egipt, był wśród Murzynów Bantu, w Iraku i na Bliskim Wschodzie. W roku następnym wyjechał do Stanów Zjednoczonych i wszedł do polskiej służby konsularnej, co dawało mu możność częstej zmiany miejsca pobytu i poznawania ogromnego kraju. Był na Alasce i Haiti. Później przedzierał się przez dżungle Brazylii, podróżował po Paranie (1927), to znów żeglował po Pacyfiku, był w Nowej Gwinei i na Borneo. Poznał, z wyjątkiem Australii, wszystkie kontynenty. Przeprowadzał rokowania i zawarł umowę handlową z rządem Liberii (1934). Był w Kamerunie. Nie podzielając ówczesnych fantastycznych pomysłów stworzenia polskiej „kolonii" w Afryce, wystąpił z polskiej służby dyplomatycznej (1934). Nie zaniechał jednak podróżowania. W 1936 przyjechał do Stambułu. Wśród tych częstych rozjazdów znalazł jednak czas na studiowanie filozofii w Paryżu i zrobienie doktoratu. Brał udział w II wojnie światowej w stopniu kapitana. Był w obozie jeńców. Po wojnie znów w dyplomacji jako szef Poselstwa Polskiego (chargé d'affaires) w Kairze (1946). Powrócił do kraju, zamieszkał w Krakowie, zajął się pracą literacką i naukową. Prowadził zlecone wykłady historii Bliskiego Wschodu w Uniwersytecie Jagiellońskim i Wyższej Szkole Pedagogicznej (od 1949/50).

Zmarł 16 maja 1960 w Warszawie i tam go pochowano.

Jego puścizna pisarska obejmuje dwadzieścia kilka tomów opisów krajów egzotycznych, reportaży z dalekich podróży, gawęd podróżniczych, obrazków, opowiadań i beletryzowanych wspomnień z własnych i zasłyszanych przygód, parę dramatów oraz powieści dla młodzieży. W czasopismach utonęły setki korespondencji i artykułów na tematy kolonialne i morskie. Wszystko, co pisał, miało autentyczny podkład autopsji i przeżycia, osobistego zetknięcia zanotowanego w doskonałej pamięci. Interesował go przede wszystkim człowiek i stosunek do kobiety pod każdą szerokością geograficzną. Po debiucie: *Bezdroża pragnień* (1924), ogłosił szereg szkiców i reportaży z podróży: *Przez Palestynę i Syrię* (1925), *USA, obrazki z Ameryki powojennej* (1925), *Nowa Brazylia* (1929), *Liberia, Liberyjczyk, Liberyjka* (1936), *Na morzu i o morzu* (1937), *Porty i marynarze*. Kilka powieści i opowiadań: *Wyzwolony harem* (1927), *Amerykańska karuzela, R. Seem* (1933). Po wojnie wydał jeszcze sporo wspomnień i opowieści podróżniczych: *Widziałem i słyszałem* (1957), *Róże z piasku* (1957), *Trzynaście kobiet* (1958, wyd. 2: 1959), *Kobieta zawsze płaci* (1959), *Po prostu kobieta* (1960). Dla młodzieży napisał: *Przez morza i dżungle* (1931), *Dżafar z Bagdadu* (1950, wyd. 2: 1956), *Człowiek z białą głową* (1956), *Talizman starca z gór* (1957), *Krzywe szable* (1958), *Srebrna ława* (1960). Pisał również sztuki teatralne: dramat

Harun al Raszyd (Kalif z Bagdadu), wystawił teatr narodowy w Sofii (1932, 1935), komedię *Jak kto uważa*, grano w Teatrze Starym w Krakowie (1952), tamże komedię *Wielka polityka* (1953/54, wydaną w 1954, graną też w innych miastach). Przełożył dramat Artura Millera *Czarownice z Salem* (druk. w „Życiu Literackim").

W rękopisie pozostało nie wydane dzieło „Historia Arabów", powieść pt. „Pacjent", komedia „Gubernator" i zbiór reportaży.

Źródła: Odpowiedź na Ankietę Zw. Literatów Polskich, Kraków 27 II 1952; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938 (z fotografią); Nekrologi: „Dziennik Polski" 1960 nr 118; „Przekrój" 1960 nr 790; „Tygodnik Powszechny" 1960 nr 23; Wywiady z Januszem Makarczykiem: „Journal d'Egypte" 3 II i 15 III 1946. „Echo Krakowa" 1952 nr 80, 1955 nr 44, 1958 nr 42, 44; Express Poznański" 1953 nr 92; „Dziennik Polski" 1956 nr 78; „Przekrój" 1959 nr 718.

O ostatnich utworach Janusza Makarczyka pisali: *Widziałem i słyszałem*. Rec.: Z. Kuniński „Nowe Książki" 1957 nr 20, J. Kydryński „Życie Literackie" 1957 nr 44; *Po prostu kobieta*. Rec.: Z. Greń „Dziennik Polski" 1960 nr 225, W. Zechenter „Życie Literackie" 1960 nr 38; *Wielka polityka*. Rec. teatr.: K. Puzyna „Teatr" 1953 nr 16, Z. Greń „Gazeta Krakowska" 1953 nr 159, H. Vogler „Życie Literackie" 1953 nr 26.

KORNEL MICHEJDA

1887—1960

Chirurg, urodzony 22 października 1887 w Bystrzycy nad Olzą, pow. Cieszyn, syn Karola i Marii z Szołtysów. Ukończył Wydział Medycyny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Służył w WP ochotniczo (1918—1920). Był zwyczajnym profesorem chirurgii w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie (do 1939). Po wojnie profesorem i dziekanem Akademii Medycznej w Gdańsku, następnie dyrektorem II Kliniki Chirurgicznej i rektorem Akademii Medycznej w Krakowie. Redagował „Polski Przegląd Chirurgiczny". Ogłosił szereg prac ze swej specjalności. Był członkiem kilku towarzystw naukowych polskich i obcych. Położył duże zasługi jako uczony, znakomity lekarz i wychowawca licznych pokoleń lekarzy. Odznaczony był dwukrotnie krzyżem komandorskim orderu Odrodzenia Polski.

Zmarł 5 listopada 1960 w Krakowie. Uroczysty pogrzeb odbył się 9 XI w Cieszynie.

Źródła: Doniesienia prasowe; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938.

JANINA MORTKOWICZOWA
1873—1960

Autorka książek dla dzieci, tłumaczka i wydawczyni, Janina z Horowitzów Mortkowiczowa urodziła się w 1873 w Warszawie; skończyła prywatną pensję, studiowała psychologię na wykładach tzw. „latającego uniwersytetu". Znana była jako działaczka społeczna, pracowała w Tajnym Kole Kobiet Korony i Litwy, w Komisji Katalogowej Czytelni Bezpłatnych, w Towarzystwie Dobroczynnym, w Tajnym Związku Nauczycielstwa Polskiego, w Robotniczym Uniwersytecie Ludowym (1915—1918). W 1903 poślubiła Jakuba Mortkowicza (1876—1931), głośnego później wydawcę i księgarza warszawskiego. Była współpracownicą męża, a po jego śmierci objęła firmę wydawniczą i prowadziła ją do wybuchu wojny w 1939. Debiutowała prekursorską u nas pracą *O wychowaniu estetycznym* (1903), zauważoną z aprobatą przez fachową krytykę („Przegląd Filozoficzny" 1905). Zainteresowanie światem dzieci i pedagogią nigdy jej nie opuszczało. Świadczyły o tym nie tylko artykuły (np. *Sztuka w życiu dziecka*, „Świat" 1908; *Odczytywanie rysunków dzieci*, „Nowe Tory" 1910), redagowanie, wspólnie ze Stefanią Sempołowską, doskonałych czasopism dla dzieci: „Z bliska i z daleka" (1913—1914) i „W słońcu" (1916—1926), gdzie się pojawiały pierwsze utwory Marii Dąbrowskiej, gdzie pisywał Janusz Korczak, wydawanie czytanek pt. *W szkole i w domu* (1924, również z Sempołowską), lecz przede wszystkim szereg książek dla dzieci, opowiadań, bajek i opowieści (np. *Stacho*, 1906, *Zaczarowana wyspa*, 1907, *Przygoda w lesie*, 1909, *Z naszej szkoły*, 1918, *Anulka*, 1928). Dodać do tego należy niemałą pracę przekładową, głównie utworów dla młodzieży znakomitych autorów, jak np. Andersena, Anatola France'a, A. Lichtenbergera, Duhamela, Selmy Lagerloef: *Cudowna podróż*, Molnára: *Chłopcy z placu broni*, A. Gjems-Selmer: *Nad dalekim cichym fiordem*, i osiem tomów zabawnych opowieści Hugh Loftinga o przygodach doktora Doolittla. Była też redaktorką wydawanych w swej firmie serii „Dobrych książek dla młodzieży" oraz „W domu i świecie".

Po gehennie okupacji niemieckiej, utracie księgarni i wydawnictwa, przeniosła się wraz z córką, znaną pisarką Hanną Olczakową, do Krakowa, gdzie próbowała wznowić działalność wydawniczą. Wydała pierwszy powojenny tomik wierszy Staffa *Martwa pogoda* (1946). Kierowała też oddziałem spółdzielni wydawniczej „Książka i Wiedza" (1945—1950). Mimo podeszłego wieku nie porzuciła zajęć literackich. Ogłosiła interesującą pracę *O postępowych czasopismach dla dzieci i młodzieży w latach 1909—1926 (Rozprawy z historii literatury dla dzieci i młodzieży*, Wrocław 1958 s. 159—213). Pisała fragmenty wspomnień. Oprócz szkicu

literackiego *Z pamiętnika* (w książce zbiorowej: *W pamiętnym roku wojny*, 1916), dała wspomnienia o Żeromskim (w zbiorze: *Kredą na tablicy*, 1958); o redagowanych przez siebie czasopismach skreśliła *Wspomnienie* („Odrodzenie" 1949 nr 21). Brała też udział w pracach sekcji tłumaczów krakowskiego oddziału Związku Literatów Polskich.

Zmarła 27 grudnia 1960 w Krakowie.

Źródła: Wspomnienia i nekrologi: Maria Dąbrowska: *Działalność bez jubileuszu*. „Życie Literackie" 1961 nr 6; Zofia Starowieyska-Morstinowa, „Tygodnik Powszechny" 1961 nr 7; „Express Wieczorny" 1961 nr 1; „Życie Literackie" 1961 nr 2; informacje rodziny; Władysław Grzelak: *Z mortkowiczowskiej oficyny*. „Nowa Kultura" 1961 nr 2.

BRONISŁAW MRÓZ-DŁUGOSZEWSKI
1895—1960

Literat, urodzony 23 grudnia 1895 w Warszawie; syn Romualda, biuralisty, i Marii Cichej. Skończył 6 klas III rosyjskiego gimnazjum filologicznego w Warszawie (1911). Za działalność patriotyczno-polityczną wśród młodzieży, wydalony ze wszystkich szkół z tzw. „wilczym biletem", postanowił zakosztować włóczęgi po świecie. Przedostał się do Krakowa, stamtąd trasa wiodła na Bałkany, do Grecji; dotarł do klasztorów na górze Athos, gdzie goszczony był kilka miesięcy; ładował towary w portach włoskich w Bari i Neapolu, miał poznać Gorkiego na Capri. Udało mu się dotrzeć do Syrii, Palestyny i Egiptu. W czasie pierwszej wojny światowej walczył na wschodnim froncie w polskich oddziałach Dowbora-Muśnickiego. Odznaczono go krzyżem Virtuti Militari i czterokrotnie Krzyżem Walecznych. Wskutek rany postrzałowej w głowę zaczął tracić wzrok. W 1926 uznano go za zupełnego inwalidę wojennego. Pracował w Polskim Związku Niewidomych. W czasie drugiej wojny światowej tragedia jego wzrosła: mimo ociemnienia, aresztowali go Niemcy w Warszawie, trzymali długi czas na Pawiaku i wysłali do obozu. Przeszedł całe piekło Oświęcimia (1942—1945). Po wojnie osiadł wraz z żoną, Eugenią z Ryszewskich, w Krakowie. Kilka lat był bez pracy (1945—1948). Mieszkał w fatalnych warunkach, w półpiwnicznym, wilgotnym i zagrzybionym pokoju. Dotknięty był zupełną ślepotą oka prawego i w 98 procentach zanikiem widzenia oka lewego, co uniemożliwiało mu czytanie i poruszanie się bez pomocy. Wtenczas pobudzony konkursem radiowym, wyzyskując doskonałą pamięć przeżyć i niepośledni wrodzony talent narracyjny, zaczął dyktować lub pisać po omacku. W 1948 zdobył pierwszą nagrodę Polskiego Radia za opowiadanie obozowe pt. *Gleniowa bieda*. Był to jego debiut i niespodzie-

wany duży sukces, gdyż na konkurs nadesłano kilka tysięcy prac. W roku następnym przyznano mu nagrodę Ministerstwa Kultury i Sztuki za opracowanie gawęd ludowych. Ośmielony powodzeniem, spróbował napisać powieść dla młodzieży, w której wyzyskał sporo autobiograficznego materiału. *Rudy Tomek* (1951, wyd. 4: 1954) cieszył się dużym powodzeniem wśród młodych czytelników. Dalsza jego część: *Ludzie za kratami* (1953), miała dwa wydania. Sytuacja pisarza poprawiła się. Został członkiem Związku Literatów Polskich (1950) i otrzymał dobre mieszkanie. Ogłosił dwa tomy opowiadań, w których w znacznej mierze zużytkował przygody i przeżycia z okresu młodzieńczej włóczęgi: *Z wiatrem po świecie* (1955), *Przy kominie o szarej godzinie* (1956, wyd. 2: 1958). Rozsławił swe nazwisko zdobywając w 1958 pierwszą nagrodę na IX międzynarodowym konkursie literackim dla niewidomych pisarzy, zorganizowanym w Nowym Jorku przez Brajlowski Instytut Żydowski dla Niewidomych. Nagrodę tę otrzymał za opowiadanie *Niepotrzebna łyżka*, o tragedii dziecka żydowskiego w oświęcimskim obozie (na konkurs nadesłano 600 utworów z 39 krajów). Ostatnie wydane książki stanowiły również dwa zbiory opowiadań: *Przypowieści osobliwe półzmyślone półprawdziwe* (1959), oraz *Gawędy starego bajarza* (1960).

Zmarł 28 listopada 1960 w Krakowie.

W niewydanej puściźnie pozostało przygotowanych do druku: „Dziesięć opowiadań oświęcimskich" (tytuł nie ustalony), oraz pierwsza część zamierzonego cyklu pt. „Różne drogi przemierzały polskie nogi", zawierające opowiadanie historyczne z walk w Meksyku za czasów cesarza Maksymiliana.

Zródła: Odpowiedź na Ankietę Zw. Literatów Polskich z 28 II 1952; L. E[lektorowicz]. *Rozmowa z B. M. Długoszewskim.* „Życie Literackie" 1958 nr 12; Nekrolog: „Gazeta Krakowska" 1960 nr 287; informacje rodziny.

FRANCISZEK POPIOŁEK

1868—1960

Historyk i pedagog, urodził się w ubogiej rodzinie chłopskiej 1 kwietnia 1868 w Czułowie, w pow. krakowskim. W wielkim niedostatku przebił się przez Gimnazjum Sobieskiego w Krakowie (1889), a po trzechletnich studiach teologicznych przeszedł na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego, obierając historię i geografię jako główne przedmioty. Po ukończeniu studiów i zdaniu egzaminu nauczycielskiego (1897), uczył w Jaśle, Sanoku i od 1899 w gimnazjum w Cieszynie, gdzie po 38 latach pracy pedagogicznej (w tym 13 lat był

dyrektorem), przeszedł w stan spoczynku (1932). Poświęcił się wtenczas całkowicie pracy naukowej, przerwanej drugą wojną światową, którą przebył głównie w Krakowie. Po wojnie powrócił do Cieszyna i mimo podeszłego wieku wciąż jeszcze gromadził materiały i przygotowywał nowe prace. W końcu życia przeniósł się do Krakowa do córki, gdzie zmarł 23 października 1960. Uroczysty pogrzeb odbył się w Cieszynie.

Był rzadkim typem uczonego, który zajął się swym regionem i pracując w małym mieście osiągnął poważne wyniki naukowe. Z podziwu godną pracowitością, mimo ciężkich obowiązków pedagogicznych i ciągle żywej aktywności społecznej, przestudiował systematycznie archiwa prawie wszystkich miast Śląska Cieszyńskiego, następnie archiwa w Bernie Morawskim i we Wiedniu, a zwłaszcza bogate i niewyzyskane archiwum zarządu dóbr arcyksiążęcych, tzw. Komory Cieszyńskiej. Rezultatem tych pionerskich badań było kilkaset publikacji, monografii, artykułów i materiałów, które odsłoniły nam nieznane oblicze dziejów, zwłaszcza społecznych i gospodarczych, tych ziem polskich. Pierwszą większą pracą były *Dzieje Cieszyna od założenia miasta do czasów nowszych* (1904). Następnie: *Szkice z dziejów kultury Śląska* (1905), *Popularne dzieje Śląska* (1910), *Dzieje Śląska austriackiego* (1913), *Historia osadnictwa w Beskidzie Śląskim* (1939) i wiele innych. Po wojnie niestrudzenie przygotowywał nowe, znacznie poszerzone i uzupełnione wydania swych monografii; prócz drobniejszych prac, ukazały się *Szkice z dziejów Cieszyna* (1957) oraz *Studia z dziejów Śląska Cieszyńskiego* (1958), poprzedzone zwięzłym szkicem jego ucznia, Ludwika Brożka, o ogromnych zasługach uczonego, zamknięte bibliografią prac, obejmującą 383 pozycje. Książka wyszła w 90-lecie urodzin autora. Osobną pracę poświęcił *Dziejom hutnictwa żelaznego na ziemiach polskich* (1947), ogłosił kilka monografii wsi: *Wisła cieszyńska („Zaranie Śląskie" 1937), Wędryna, jedna ze wsi beskidzkich* (1938), *Goleszów, przemysłowa wieś podbeskidzka* (1947). Na wydawcę czekają szkice monograficzne sześciu innych pomniejszych miast śląskich. Opracował też kilka dobrych map Śląska.

Niezmierne zasługi w rozwoju szkolnictwa na Śląsku oraz poważny wkład w historiografię tych ziem spotkały się z żywą wdzięcznością i uznaniem. W 1925 otrzymał krzyż oficerski orderu Polonia Restituta, w 1947 Wojewódzka Rada Kultury w Katowicach wręczyła mu nagrodę za całokształt działalności naukowej, w 1948, w 80-lecie urodzin, Senat Uniwersytetu Jagiellońskiego nadał mu godność doktora *honoris causa*, w 1956 Polskie Towarzystwo Historyczne obdarzyło go członkostwem honorowym, a w 1957 Rada Państwa przyznała mu order Sztandaru Pracy I klasy, jako nestorowi historyków śląskich, nagradzając sześćdziesiąt lat trudów nad podniesieniem kultury Śląska i zbadaniem jego dziejów.

Źródła: [Ks. Rudolf Tomanek]: *Franciszek Popiołek. (Zwięzła synteza prac i zasług).* „Sprawozdanie Dyrekcji Państwowego Gimnazjum im. A. Osuchowskiego w Cieszynie za r. szk. 1931/32". Cieszyn 1932 s. 3—19, z portretem; Ludwik Brożek: *Franciszek Popiołek, z okazji 70-lecia urodzin i 35-lecia pracy naukowej.* Cieszyn 1938 s. 62 (bibliografia: 295 poz.) L. Brożek: *Przedmowa* [do:] *Studia z dziejów Śląska Cieszyńskiego.* Katowice 1958 Śląski Instytut Naukowy s. 7—15, 220—239 (bibliografia: 383 poz. do 1957); L. Brożek: *F. Popiołek doktorem honorowym Uniw. Jagiellońskiego.* „Przegląd Zachodni" 1948 nr 7/8 s. 150—156. L. Brożek: *F. Popiołek.* „Zaranie Śląskie" 1961 nr 2.

ZUZANNA RABSKA

1882—1960

Literatka, urodzona 22 września 1882 w Warszawie; córka Aleksandra Kraushara (1843—1931), adwokata i znanego historyka, i Jadwigi z Bersonów, autorki kilku szkiców literackich. Ojciec jej pracował w 1863 w Wydziale Prasy Rządu Narodowego, pisywał w tajnych czasopismach powstańczych, był autorem patriotycznych wierszy. W domu rodziców poznała znakomitych literatów i uczonych, Orzeszkową, Konopnicką, Prusa, Krzemińskiego, Smoleńskiego i wielu innych. Uczyła się na „tajnej pensji" Zuzanny Morawskiej, uczęszczała na wykłady prowadzone przez wybitnych profesorów na tzw. „latającym uniwersytecie". Krótko słuchała wykładów Tarnowskiego i Pawlickiego w Uniwersytecie Jagiellońskim. Pracowała w popularnych Czytelniach Bezpłatnych Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności. W 1905 była pewien czas w Paryżu. W następnym roku poślubiła Władysława Rabskiego (1863—1925), wybitnego publicystę. Debiutowała nowelką *Do swoich* („Bluszcz" 1908 nr 10) pod pseudonimem Zuzanna Aleksandra. Z łatwością weszła do literatury zbiorem nastrojowych, nieco pesymistycznych nowel, *Zanim światła pogasną* (1909), dobrze przyjętych przez krytykę, pochwalonych przez Orzeszkową, zachęcającą autorkę do dalszej twórczości. Trzy następne zbiory prozy nosiły tytuły *Dogaressa* (1912), *Listy miłosne* (1913), *Miniatura* (1918). Udatne próbki wierszy i przekładów w czasopismach skłoniły autorkę do poetyckiego debiutu tomikiem erotyków *Miłość mówi* (1913). Wierszami opiewała umiłowane miasto rodzinne: *Warszawa w sonetach* (1916). Wydała jeszcze zbiory wierszy: *W płonącym lesie* (1918), *Marmur i słońce* (1932), a w dwu tomikach sonetów zadokumentowała bibliofilską pasję: *Magia książki* (1925), oraz *Książka i wojna* (1947). (Mylić może zbiór opowiadań dla młodzieży, któremu dała również tytuł *Magia książki,* 1936). Żyła w świecie książek. Jeden

z pierwszych jej szkiców zestawiał szczegóły *O miłośnikach książek* („Biblioteka Warszawska" 1913 t. 1). Krzewiła to szlachetne miłośnictwo w Towarzystwie Bibliofilów Polskich (od 1919). W Paryżu i Brukseli wygłosiła odczyt *O miłości do ksiąg w Polsce* (1926, 1927), a w końcu pamiętnikom swym nadała tytuł *Moje życie z książką* (t. 1: 1959, doprowadzony do 1906 roku, tom 2 nie wydany, w Ossolineum). Oprócz małych form beletrystycznych (do wymienionych dodać by należało jeszcze ze cztery tytuły, jak np. *Ręka Fatmy*, 1921, *Italia i wiosna*, 1925, *Grzech markizy*, 1927, *W gospodzie pod bukami*, 1932) poświęcała dużo czasu publicystyce literackiej (w „Kurierze Warszawskim" 1925—1939 prowadziła „Kronikę Literacką", pisywała w „Bluszczu", do 1938, w „Tygodniku Ilustrowanym", 1908—1926, w „Radio" 1928—1931, w „Świecie" etc.). Popularność zyskała również jako autorka powieści dla młodzieży (np. *Dziecko wojny*, 1919, *Tajemnice Łazienek*, 1920, *Młodość w niewoli*, 1921, *Trzy powiastki o harcerzach*, 1921, *Skrzynka z dukatami*, 1924, *Baśnie kaszubskie*, 1925, *Przygody Grypsa w zburzonej Warszawie*, 1947, *Miłość Urszulki Orlikówny*, 1948, *Ania w Łazienkach*, 1957, dawny tytuł *Tajemnice Łazienek*, i in.); niektóre z nich miały po kilka wydań.

Zajmowała się również przekładami. Prócz różnych wierszy francuskich przełożyła sześć tomów prozy, m. in. powieść o Shelleyu — Maurois: *Dziecię słońca* (1925), biografię powieściową Elżbiety Browning, Pisani: *Jak kochano przed stu laty* (1926) i inne.

Umarła 23 października 1960 w Warszawie.

Źródła: Z. Rabska: *Moje życie z książką. Wspomnienia.* T. 1. Wrocław 1959 Ossolineum; Odpowiedź na Ankietę Zw. Literatów Polskich; Marceli Poznański: *Kto miłuje księgi... Antologia tekstów o książce.* Warszawa 1958 Stow. Bibliotekarzy Pol.; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938; Nekrolog: „Życie Warszawy" 1960 nr 255; „Stolica" 1960 nr 45 (z fotografią).

WACŁAW ROGOWICZ

1879—1960

Literat i tłumacz, urodził się 28 września 1879 w Warszawie; był synem Jakuba, lekarza-ginekologa, chirurga w powstaniu 1863, i Marii z Zawadzkich. Po ukończeniu rosyjskiego gimnazjum filologicznego 1898 rozpoczął studia medyczne, po roku zmienione na prawnicze, które znów po półroczu porzucił. Pociągała go literatura. Wcześnie rozpoczął wierszami i obrazkami w warszawskich tygodnikach (*Nokturn jesienny* „Wędrowiec" 1899 nr 46, „Tygodnik Polski" 1899 nr 51; „Bluszcz" 1900, 1901). Za debiut uważał nowelę w „Wędrowcu" (1900 nr 32). Własnym nakładem wydał pierwszą młodzieńczą powieść *Zocha* (1902), i pierwszy,

napisany w 1899 poemat *Hedda* (1903). Trzecią książką młodego autora były szkice z podróży, odbytej na Kaukaz (1900/1901), impresje i legendy pt. *Mozaika kaukazka* (1905). Następnie ukazało się *Proscenium* (1906). Wyjechał wreszcie na studia do Paryża (1906—1909), gdzie kilka lat był w Sorbonie słuchaczem na Faculté des Lettres. Urzeczony klasyczną prozą francuską, stał się później jednym z najlepszych jej tłumaczów. Przesyłał korespondencje do „Tygodnika Ilustrowanego". W Paryżu poznał wielu literatów i artystów francuskich, polskich i rosyjskich (m. in. Balmonta, Wołoszyna, Aleksego Tołstoja). Po powrocie pisywał recenzje teatralne w „Prawdzie" (1910), na której łamach pojawiały się dawniej jego poetyckie *iuvenilia* (1901—1903). Współpracował w „Nowej Gazecie" (1906—1914), w jej dobrze redagowanym dodatku „Literatura i Sztuka", zamieszczał szkice również o literaturze rosyjskiej (np. *Naga dusza rosyjska,* 1912, nr 14, dod. do nr 216). Zaczął już wówczas tłumaczyć Flauberta (*Legenda* o *św. Julianie Miłosiernym,* „Bluszcz" 1913). Objął redakcję miesięcznika „Wieś i Dwór" (1913—1916), wydał zbiór nowel *Rywalki* (1915). Był sekretarzem Uniwersytetu Warszawskiego (1916—1919), następnie sekretarzem generalnym warszawskich Teatrów Miejskich (1919—1922), po czym referentem spraw literatury w Departamencie Min. WRiOP (1924—1928). Podróżował po Francji (1925/26), Jugosławii i Grecji (1931).

Próbował też z pewnym powodzeniem sił dramatopisarskich. Teatr „Rozmaitości" wystawił jego jednoaktową sztukę *Chór pielgrzymów* (18 VI 1918), drukowaną w „Bluszczu" (1918). W tymże teatrze odbyła się premiera jego dramatu *Zatruty zdrój* (19 XII 1919), granego również na scenie lwowskiej (1920). Najwięcej rozgłosu zyskał trzyaktowy „romans z prologiem i epilogiem" *Alchemik miłości,* wystawiony w „Reducie" (7 IV 1922), drukowany w czasopiśmie „Pani" (1922). Światła kinkietów nie ujrzał czwarty dramat *Dalila,* tragikomedia o Samsonie, wydany drukiem (1925). W latach międzywojennych ogłosił jeszcze trzy tomy prozy: opowiadania *Samson* (1923), powieść *Pokusa o zmierzchu* (1925) i zbiór nowel *Historie do niczego nie podobne* (1928), wydanych własnym nakładem. Parał się również publicystyką literacką i polityczną, zrzadka pisując w „Gazecie Polskiej" (1930—1936), „Kurierze Porannym" (1933—1937), w „Epoce" (1932—1938), „Dzienniku Ludowym" (1937—1938), „Antenie" (1936—1939) i in. Miewał prelekcje w radiu. Zwrócił na siebie uwagę zbiorem odważnych antyfaszystowskich artykułów *Reflektorem po czarnych koszulach* (1932). Coraz szerzej jednak rozwijał warsztat przekładowy, który (jak u niejednego w tych czasach autora) stawał się zwolna poważnym źródłem zarobkowym. W rejestrze przeszło dwudziestu utworów, przełożonych głównie z francuskiego, widzimy sporo arcydzieł, więc uwielbianego Flauberta, *Salambo* (przełożona w 1923, wydana dopiero w 1950); tegoż klasyka rzecz u nas

nieznaną *Bouvard et Pécuchet* (1950) i duży wybór korespondencji: *Listy* (1957). O kulcie dla Flauberta świadczyło zwiedzenie przez Wacława Rogowicza wszystkich rozrzuconych po prowincji francuskiej pamiątek po nim (1925) i szkic w 75-lecie śmierci: *Fanatyk pracy pisarskiej* („Twórczość" 1955 nr 6). Przełożył oprócz tego Adama de l'Isle Villiersa: *Akedysseril* (1922), Anatola France'a: *Powiastki Kuby Kręcirożna* (1926), Maurois: *Klimaty* (1930) i *Dzieje Anglii* (1946); Malraux: *Czasy pogardy* (1936), Vercors'a *Milczenie morza* (1946), Aragona: *Dzwony Bazylei* (1947), Bernanosa: *Pamiętnik wiejskiego proboszcza* (1937), Diderota: *Zakonnica*, Gauguina: *Noa-Noa* (1925, wznowione 1959), Jules Romainsa: *Donogoo-Tonka* (1925), Moranda: *Magia czarnych* (1929), i in. Tłumaczył Wilde'a *Siedem opowieści miłosnych* i *Tragedię florencką* (1923), poprzedzoną osobno wydanym szkicem literackim: *Miłość w dramatach O. Wilde'a* (1922).

Równie cenione były jego przekłady z literatury rosyjskiej: Mereżkowskiego: *Carewicz Aleksy* (grany w Warszawie w 1921), Bunina *Pan z San Francisco* (1934), Szołochowa: *Cichy Don* (razem z A. Stawarem, osiem wydań do 1958), Lermontowa: *Bohater naszych czasów* (1954), Lwa Tołstoja: *Zmartwychwstanie* i *Sonata Kreutzerowska* (1954), Aleksego Tołstoja: *Pochmurny ranek*, Mikołaja Ostrowskiego: *Jak hartowała się stal* (1954). Niezwykle solidny, pełen walorów literackich, duży ten trud translatorski uwieńczyła zasłużona nagroda Penclubu za najlepsze tłumaczenia (1951). Doświadczeniami podzielił się w szkicu: *O sztuce przekładania prozy artystycznej*.

W ostatnich latach życia, mimo osobistej największej tragedii, śmierci syna i córki, przejawiał pisarską aktywność w różnych kierunkach. Broszurą *Topór faszyzmu nad głową Europy* (1945) dał jeszcze jeden dowód wyraźnych przekonań. Należał do założycieli Klubu Demokratycznego i był członkiem Stronnictwa Demokratycznego. Trzy miesiące spędzone w Szwecji (1946), przyniosły serię reportaży i szkiców drukowanych w „Robotniku" (1946/47). Dwa tomy wspomnień i obrazków: *Warszawa wydarta niepamięci* (1956) i *Kolorowe wspomnienia* (1956), zbiór obserwacji i notatek z licznych podróży, zawarły dygresje autobiograficzne. Zapowiadał wydanie nowego tomu: „Niedyskretne wspomnienia", których fragment ogłosił w „Odrodzeniu".

W 50-lecie pracy pisarskiej (1952) otrzymał krzyż oficerski orderu Odrodzenia Polski, a później komandorię tego orderu. Potrącony przez tramwaj (3 IV 1959) uległ wstrząsowi mózgu i potłuczeniu. W rok później zmarł 8 marca 1960 w Warszawie.

Źródła: Odpowiedź na Ankietę Zw. Literatów Polskich, Warszawa 28 II 1952; Nekrologi i wspomnienia: Abe [Andrzej Biernacki], „Twórczość" 1960 nr 6; t. s. [Teofil Syga], „Stolica" 1960 nr 13; Jerzy Zagórski, „Kurier Polski" 1960 nr 59; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938.

JÓZEF SIERADZKI

1900—1960

Historyk i publicysta, urodzony 2 kwietnia 1900; właściwe nazwisko Adolf Hirschberg, pod którym ogłosił szereg prac. Ukończył studia historyczne w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, doktoryzując się na podstawie rozprawy mediewistycznej dotyczącej chłopów w XI i XII wieku: *Stosunki osadnicze w dobrach klasztoru tynieckiego w początkach jego istnienia* (1925). Uczył następnie (do 1939) w szkołach średnich w Wilnie, gdzie pisywał do „Kuriera Wileńskiego" i ogłosił kilka broszur: *Szkolnictwo na ziemiach północno-wschodnich* (1928), *Zarys historyczno-statystyczny szkolnictwa na ziemiach północno-wschodnich* (1932), *Polski Grakchus, wspomnienie o T. Hołówce* (1933). Wziął czynny udział w powstaniu warszawskim, po czym dostał się do obozu jeńców. Od 1948 wykładał historię ruchów społecznych w Uniwersytecie Jagiellońskim. Przeniesiony w 1953 do Warszawy, objął katedrę historii średniowiecznej i rozwinął intensywną działalność naukową, organizacyjną i publicystyczną. Zajął się w wykładach specjalnie dziejami Polski XIV wieku i prowadził seminarium mediewistyczne. Ze studiów nad średniowieczem powstała duża książka *Polska wieku XIV* (1959), traktująca o polityce zagranicznej i podstawach społecznych i gospodarczych państwa Kazimierza Wielkiego. W program swych badań mediewalnych włączył też ciekawą postać Janka z Czarnkowa (1959), Traktat kaliski 1343 (praca ukaże się w druku) oraz Statut Bolesława Pobożnego dla Żydów. Więcej jednak niż średniowiecze pasjonowały go dzieje niedawne i współczesne. Poświęcał im najwięcej energii. Opublikował obszerne *Szkice i materiały historyczne z XIX i XX wieku* (1956). Wspólnie z Czesławem Wycechem ogłosił materiały źródłowe pt. *Rok 1846 w Galicji* (1958). Dziejów najnowszych dotyczyła publikacja źródeł do genezy wojny polsko-rosyjskiej w 1920 pt. *Białowieża i Mikaszewice, mity i prawdy* (1959), oraz książka *Polskie lata Lenina* (1960). Nie mniej obfita była twórczość publicystyczna i popularyzacyjna, że wymienimy tylko takie pozycje jak *Światła po burzy* (1947), *U źródeł polityki zagranicznej Polski Ludowej* (1948), *Wędrówka po stuleciach. Ustroje gospodarcze i ruchy społeczne* (1948), *Wojny chłopskie w Europie w wiekach średnich*, i inne.

Zmarł 25 marca 1960 w Warszawie.

W niewydanej puściźnie pozostawił obszerne swe pamiętniki oraz prowadzony po wojnie dziennik. Przygotował też do druku wybory swych szkiców historycznych i publicystyki.

Źródła: [Aleksander Gieysztor] A. G.: *Józef Sieradzki*. „Kwartalnik Historyczny" 1961 nr 1; (Nekrolog): „Życie Warszawy" 1960 nr 75.

LUDWIK STOLARZEWICZ
1892—1960

Polonista, literat i nauczyciel, urodzony 21 sierpnia 1892 w Krakowie; syn Antoniego i Marii z Wójtowiczów. Po ukończeniu polonistyki w Uniwersytecie Jagiellońskim i uzyskaniu doktoratu uczył w szkołach średnich na Pomorzu, w Wilnie i najdłużej w Łodzi, z którą najściślej był związany. Oprócz pracy pedagogicznej zajmował się publicystyką literacką, a zwłaszcza pisaniem dla młodzieży szkolnej patriotycznych obrazków scenicznych na obchody i rocznice (wyszło ich 18 w latach 1935—1938), powieści, gawęd, poradników, antologii i popularnych życiorysów (zwłaszcza Piłsudskiego). W tej nader obfitej produkcji posługiwał się wieloma pseudonimami: Adam Galiński, Stefan Hincza, Rozłucki, Stawski, Stwicz, Icz, Elski, G. Podejmował też prace poważniejsze, jak: *Spis czasopism kościelnych (religijnych i teologicznych) w Polsce po rok 1923* („Kwartalnik Teologiczny Wileński" R. 1/2: 1923/1924), jak *Bibliografia Mickiewiczowska* (1924), *Bibliografia pism Mickiewicza* (1924), *Bibliografia o Krasińskim* (1924). Te ostatnie prace spotkały się ze słusznymi surowymi osądami znawców. Rzecz o Mickiewiczu zdyskwalifikował Stanisław Pigoń („Dziennik Wileński" 1924 nr 57, 61, i „Przegląd Warszawski" 1924 nr 38) i Aleksander Semkowicz („Pamiętnik Literacki" 1924/25); pracę o Krasińskim ocenił Stanisław Cywiński („Dziennik Wileński" 1925 nr 40). Nie znalazły też uznania w oczach krytyków inne antologie i opracowania: *Młoda Polska* (1928), *Poezja Polski Odrodzonej 1918—1930* (1931), o której pisali Leon Płoszewski i Adam Szczerbowski („Ruch Literacki" 1928, 1938). Ogłosił szkic literacki i antologię *Literatura Łodzi w ciągu jej istnienia* (1935) z dodatkiem bibliografii druków łódzkich i o Łodzi (ocenił ją Stefan Rygiel w „Nowej Książce" 1936). Tego miasta dotyczyły również *Materiały do bibliografii literacko-kulturalnej Łodzi* („Prace Polonistyczne" 1937, 1938), i sporo innych. Zebrał też osobno wiersze na obchody i uroczystości w *Antologii 120 poetów* (1938), wyszydzonej przez Jana Rembielińskiego („Kronika Polski i Świata" 1938 nr 29). Pisywał w „Głosie Pomorskim" (1922), „Dzienniku Wileńskim" (1923/24), „Kresach" (1923), „Kulturze Łodzi" (1938) i in.

Zmarł 28 stycznia 1960 w Krakowie, gdzie mieszkał po wojnie.

Źródła: Archiwum bibliograficzne Instytutu Badań Literackich PAN; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938.

WINCENTY STYŚ
1905—1960

Ekonomista, urodzony 30 lipca 1903 w Hussowie, pow. Łańcut, w rodzinie małorolnego chłopa. Po gimnazjum w Łańcucie ukończył wydział

prawny we Lwowie (doktorat w 1932), po czym studiował w Wiedniu, Bonn, Cambridge, Londynie, Paryżu, Rzymie. Od 1936 był docentem i kierownikiem Katedry Ekonomii Wydziału Rolniczo Lasowego Politechniki Lwowskiej i wykładał na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jana Kazimierza. Po wojnie był profesorem ekonomii i kierownikiem katedry w Uniwersytecie Wrocławskim i w Wyższej Szkole Ekonomicznej tamże, oraz rektorem tej Szkoły (1956—1959). Zmarł 21 kwietnia 1960 we Wrocławiu.

Ogłosił wiele cennych dzieł z dziedziny ekonomii, demografii, socjologii i prawa, koncentrując się głównie na problemach ustrojowych rolnych. Zbadał dokładnie proces rozdrabniania gospodarstw w 20 wsiach w województwach lwowskim, stanisławowskim i tarnopolskim. Rezultatem tych badań była główna jego praca: *Rozdrabnianie gruntów chłopskich w b. zaborze austriackim w l. 1787—1931* (Lwów 1934). Obszerną monografię poświęcił wsi rodzinnej: *Drogi postępu gospodarczego wsi* (1947). Ogłosił poza tym studium *Wpływ uprzemysłowienia na ustrój rolny* (1936). Na podstawie olbrzymiego materiału, zebranego w 20 wsiach woj. rzeszowskiego i ankiety wśród 15 tysięcy rodzin, opracował najobszerniejsze swe dzieło: *Współzależność rozwoju rodziny chłopskiej i jej gospodarstwa* (1959), stanowiące wielką syntezę badań zagadnień ustrojowych rolnictwa. Syntezą jest też podręcznik *Zarys historii gospodarczej Polski* (1958). Ogłosił 32 prace. Pięć prac czeka jeszcze na wydanie.

„Ten niezawodny łowca szczegółów i szperacz archiwalny (pisze o nim Adolf Haber), nadludzko pracowity i niesamowicie cierpliwy, miał wyjątkowe zamiłowanie do analizy nieskończenie drobnych szczegółów i nieprzebranej ilości danych statystycznych. Szukał prawdy o prawidłowościach rozwojowych, lecz tylko w tym, co nieskończenie małe, rzucając na nie ogromny reflektor uogólnień i rozważań, myśli i erudycji".

Źródła: Adolf Haber: *Wincenty Styś*. „Ekonomista" 1960 nr 5; Józef Popkiewicz: *W. Styś*. „Kwartalnik Historyczny" 1960 nr 3.

TADEUSZ SUŁKOWSKI

1907—1960

Poeta i krytyk, Tadeusz Tomasz Sułkowski, syn Tomasza i Florentyny z Konarskich, przyszedł na świat 15 października 1907 w Skierniewicach. Po ukończeniu (1929) Gimnazjum im. Bolesława Prusa w rodzinnym mieście studiował (od 1930) polonistykę w Warszawie. Debiutował w 1933 małym zbiorkiem refleksyjnych wierszy: *List do dnia* (War-

szawa s. 44), radośnie powitanym przez Karola Zawodzińskiego, jako jeden „z najudatniejszych debiutów" („Rocznik Literacki" 1933). W parę lat później, drugi znakomity krytyk, Stefan Kołaczkowski, przepowiadał Sułkowskiemu wielką poetycką przyszłość, na podstawie nowych wierszy, dość skąpo sporadycznie zamieszczanych w czasopismach („Droga" 1935. „Miesięcznik Literatury i Sztuki" 1935/36, „Okolica Poetów" 1936, „Pion" 1938, „Apel" 1938, „Na Warcie" 1939"). Przygotowany do druku następny tomik wierszy już się nie ukazał z powodu wojny. Zmobilizowany poeta wziął udział w kampanii wrześniowej, dostał się do niewoli niemieckiej i pięć lat przebywał w ciężkich warunkach w obozie w Murnau. Wciągnąwszy się tam w konspiracyjną pracę literacką, napisał studium o Marii Dąbrowskiej, za co otrzymał pierwszą nagrodę na międzynarodowym konkursie dla jeńców, urządzonym przez naukowe organizacje w Szwajcarii. Po wyzwoleniu zaciągnął się do Armii Polskiej we Włoszech. W wydanym w Rzymie zbiorze wierszy siedmiu poetów 2 korpusu pt. *Przypływ* (do druku przygotował Jan Bielatowicz, 1946 s. 152) znalazło się 13 jego krótkich utworów. W nocie wydawcy czytamy m. in., że pisze również prozą („proza poetycka o matce pt. *Tren*"). Matka jego umarła 23 II 1943. Utwór, o ile nam wiadomo, nie ukazał się w druku. Wraz z 2 korpusem dostał się poeta do Anglii i w niej pozostał do końca życia. Rzadko ogłaszał wiersze, m. in. w „Kulturze" (1948) i „Wiadomościach". Pisał opornie i nie potrafił nagiąć się do terminów i wymagań redakcji. Pracował dorywczo w „Oficynie Poetów i Malarzy". Opiekował się Domem Pisarza w Londynie, co oznaczało także sprzątanie klatki schodowej i pracę w ogrodzie, którą lubił. Nie nauczył się języka angielskiego, to utrudniało znalezienie zajęcia. Nie umiał zorganizować sobie życia, gnębiła go, jak Lechonia, okresami niemoc twórcza, stawiał sobie wysokie wymagania, wciąż poprawiał, przerabiał i ulepszał swoje utwory, żył w ubóstwie, zdeklasowany, przedwcześnie osiwiały, tragiczny. Zmarł nagle w nocy 27 lipca 1960 w Londynie. Nic nie zapowiadało katastrofy, ale z pewnością nie było to samobójstwo. Pochowano go na cmentarzu Fortune Green w dzielnicy Hampstead.

W puściźnie nie wydanej pozostał poemat pt. „Tarcza", szczyt jego osiągnięć twórczych (jak zapewniają znawcy). Ukaże się w „Oficynie Poetów i Malarzy". Pozostał też tom wierszy przygotowanych do druku, wydany również pośmiertnie w Londynie pt. *Dom złoty* (1961).

Źródła: Metryka chrztu. Parafia św. Jakuba w Skierniewicach, nr aktu 589 z 1907; Informacje M. Danilewiczowej w liście z 31 V 1961; Tymon Terlecki: *Dramat doskonałości*. „Wiadomości" 1960 nr 755; Bronisław Przyłuski: *Wspomnienie*. Tamże; Kazimierz Sowiński: *Przerwana aria*. Tamże.

KAZIMIERZ WITALIS SZARSKI

1904—1960

Zoolog, urodzony 9 stycznia 1904 w Wiedniu. Studiował nauki przyrodnicze w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, był asystentem prof. Kazimierza Kwietniewskiego, doktoryzował się i habilitował jako docent zoologii i anatomii porównawczej (1939). Podczas wojny aresztowany był przez Niemców. W 1946 powołano go na katedrę zoologii do Wrocławia, gdzie dał się poznać z żywej działalności naukowej, pedagogicznej, organizacyjnej i społecznej. Od 1954 był prodziekanem i dziekanem Wydziału Nauk Przyrodniczych, od 1957 rektorem Uniwersytetu. Ogłosił sporo prac specjalnych, m. in. *Ptaki Wrocławia w latach 1946—1952* (1955). Przełożył Darwina: *Podróż na okręcie „Beagle"* (1959), oraz dwutomowy rosyjski podręcznik uniwersytecki *Zoologii* (1952). Był przewodniczącym Wojewódzkiego Komitetu Ochrony Przyrody i jednym z inicjatorów utworzenia Parku Narodowego w Karkonoszach oraz przewodniczącym Rady Naukowej tego Parku. Redagował też czasopismo „Zoologica Poloniae".

Zmarł 18 stycznia 1960 we Wrocławiu.

Źródła: Kazimierz Sembrat: *K. W. Szarski*. „Zoologica Poloniae" 1961 z. 2, z fotografią; (doniesienia prasowe).

BOLESŁAW SZCZEPKOWSKI

1887—1960

Publicysta, dziennikarz, urodzony 3 listopada 1887 w Sędziszowie, ziemi kieleckiej, z ojca Michała i matki Teodory. Do szkół średnich uczęszczał w Petersburgu (Gimnazjum św. Katarzyny, 1898—1901) i w Częstochowie. Maturę zdał w Kazaniu. Brał udział w strajku szkolnym w 1905. Zmuszony z przyczyn politycznych do wyjazdu za granicę, po krótkim pobycie w Szwajcarii emigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie przebywał około pięciu lat, pracując początkowo fizycznie, następnie w księgarni, równocześnie ucząc się i zdając egzaminy w Columbia University. Tam też zaczął ogłaszać w prasie polskiej wiersze i prozę („Zgoda", Chicago 1906, 1907, „Dziennik Chicagowski" 1907). Debiutował jednak wcześniej w warszawskim „Ziarnie" (1904 nr 52). Po powrocie do kraju pracował (do 1914) jako nauczyciel wychowawca w tzw. „Ogniskach", szkołach średnich zakładanych na wzór szkół angielskich przez ks. Gralewskiego w Starej Wsi pod Warszawą i w Surcchowie pod Jarosławiem. Odbywał też liczne podróże po Europie

(1910—1914), zatrzymując się dłużej (1911) w Londynie, gdzie zbierał materiały do dziejów stosunków kulturalnych polsko-angielskich. W czasie pierwszej wojny światowej przerzucił się do zawodu dziennikarskiego, obejmując w Zagłębiu Dąbrowskim redakcję tygodnika „Głos Polski", a niebawem redakcją dziennika „Kurier Zagłębia" w Sosnowcu (do 1916). Zagrożony aresztowaniem przez Niemców, przeniósł się do Warszawy, gdzie współpracował głównie w „Gazecie Porannej". Uczęszczał też do utworzonej wówczas przez Jana Reymana Szkoły Nauk Politycznych. Założył własną agencję prasową: Polskie Biuro Korespondencyjne (1918). Jako sprawozdawca dziennika „Rzeczpospolita" wyjechał na konferencję pokojową do Rygi. W styczniu 1921 powołano go na redaktora „Dziennika Poznańskiego". Następnie objął redakcję „Kuriera Poznańskiego" (1923—1926), po czym redakcję warszawskiej „Rzeczypospolitej" (1926—1927), z czego jednak rychło zrezygnował po wycofaniu się Wojciecha Korfantego jako wydawcy pisma. Ponownie objął redakcję „Dziennika Poznańskiego" (1927—1929). Skłoniony jednak przez kardynała Hlonda powrócił do Warszawy, ażeby kierować redakcją nowego dziennika katolickiego, „Polska", założonego przez Pallotynów, którzy nabyli również dziennik „Rzeczpospolita" i utworzyli spółkę wydawniczą „Dom Prasy Katolickiej". Jednak wskutek zatargu z zarządem Stronnictwa Chrześcijańsko-Demokratycznego zrezygnował z zajmowanego stanowiska (1930). Następnie objął redakcję „Kuriera Bydgoskiego" (1931). Po przeniesieniu się znów do Warszawy (1935), kierował Tow. Wydawniczym „Bluszcz", po czym objął redakcję „Gazety Handlowej". Na rok przed wojną założył spółkę reklamowo wydawniczą „Propressa", czynną do września 1939.

W czasie okupacji wziął udział w ruchu oporu współpracując w kilku podziemnych czasopismach Delegatury Rządu w Warszawie. Po wojnie pracował w Polskiej Agencji Prasowej, był też szefem prasy i propagandy w Głównym Zarządzie PCK (1946), oraz założył Katolicki Instytut Wydawniczy (1947), którego był kierownikiem. Był członkiem Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

Zmarł 17 października 1960 w Warszawie.

Pełen inicjatywy, rzutkości i werwy, ceniony był jako organizator i redaktor, należał do wybitnych publicystów okresu międzywojennego. Roczniki redagowanych przez niego czasopism kryją setki jego społecznych i politycznych artykułów, spokojnych i rzeczowo argumentowanych, pisanych dobrą polszczyzną. Szkice swe ogłaszał również w poznańskiej „Tęczy" (1933). Publicystyka nie wyczerpywała jednak jego pasji pisarskiej. Obdarzony gawędziarską swadą narratorską, parał się beletrystyką, ogłosił cztery powieści (*Niedźwiedź*, 1928, *Ludzie i bestie*, 1930, *Markiz*, 1933, *Zielone łąki na oceanie*) i sporo nowel (m. in. zbiór *Oczy, które zabiły*, 1928).

Źródła: Autobiografia, pisana pod koniec życia (dwie strony maszynopisu), własność rodziny; *Generałowie i pułkownicy prasy polskiej. B. Szczepkowski.* „Rzeczpospolita" 1925 nr 281 s. 5.

ANTONI WALAWENDER

1903—1960

Historyk i archiwista, urodzony 3 czerwca 1903 w Rakszawie w pow. łańcuckim, syn małorolnego chłopa. Był w Uniwersytecie Lwowskim uczniem Franciszka Bujaka i z jego inicjatywy opracował *Kronikę klęsk elementarnych w Polsce i w krajach ościennych w l. 1450—1586* (Lwów 1932, 1935, dwa tomy), w której zgromadził 3424 pozycje. Również z zachęty Bujaka opracował wyniki ankiety *O drogi rozwoju chłopa polskiego.* W 1934 przeniósł się do Poznańskiego Archiwum Państwowego, stamtąd do Archiwum Akt Nowych w Warszawie (1936). W czasie wojny schronił się w rodzinnej wsi i zgromadził do jej historii wiele materiałów, których nie zdołał ostatecznie opracować. Po wojnie pracował w warszawskim Archiwum Akt Dawnych i zajął się regestowaniem Ksiąg referendarskich. Zregestował 18 Ksiąg z XVIII wieku, niestety, pracy nie ukończył. Ogłosił dwie rozprawy: *Obrona przed zarazami w Polsce na przełomie wieków średnich* („Archiwum Historii Medycyny" 1957) i *Zwyczaje i udziały spadkowe chłopów we wsi Kargowa powiatu Kościańskiego w Wielkopolsce w 1 poł. XVII w.* („Etnografia Polska" T. 2: 1959). Nie doczekał wydania *Księgi ławniczej wsi Kargowa,* nad której korektami do ostatnich chwil pracował, nad którą pracowała wespół z nim również jego żona, historyczka, zmarła parę miesięcy wcześniej.

Zmarł 25 kwietnia 1960 w Warszawie.

Źródła: Piotr Bańkowski: *Antoni Walawender.* „Kwartalnik Historyczny" 1961 nr 1.

JULIUSZ WIRSKI

1893—1960

Literat, urodził się 31 grudnia 1893 w Łodzi; syn Henryka Elsenberga, prawnika, publicysty (zmarłego w 1898) i Jadwigi Zlasnowskiej, literatki. Ukończył Szkołę Pomologiczną w Warszawie. Podczas pierwszej wojny światowej przebywał w Irkucku na Syberii. Służył ochotniczo

w WP (1919/20). Po wojnie studiował polonistykę w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie (dwa lata), następnie w Uniwersytecie Warszawskim. Należał do PPS; od 1943 do PPR, później do PZPR. Debiutował wierszami w 1920. Redagował w Wilnie miesięcznik literacki „Hipogryf" (1920). Własnym nakładem ogłosił dwa poematy: *Żyzń za Caria* (1920), i *Rewolucja* (1921), które tonem „rosyjskiego" smutku, śmiałością zestawień i bezpośredniością zwróciły pewną uwagę krytyki. W okresie międzywojennym utrzymywał się z ogromnym trudem wyłącznie z pracy literackiej. Obok wierszy o tematyce społecznej i politycznej, drukował w „Robotniku", np. *Więzienie Świętokrzyskie, Głód, Fabryka* (1930 nr 362, 391, 403), tamże nr 399: *List otwarty w sprawie „Brześcia"*, dalej: *Strajk* (1931 nr 6), *Czarnym braciom, 1 Maj* (1932 nr 68, 140), *Piosenka bezrobotnego* (1933 nr 1) — zamieszczał w „Kurierze Warszawskim" (1925—1939), „Naokoło Świata" (1926—1930), „Tygodniku Ilustrowanym", „Bluszczu" i wielu innych pismach liczne nowele, humoreski, felietony, pisane dla doraźnego zarobku i na ogół, jak sam później przyznawał, słabe. Zamierzeniem bardziej ambitnym miał być poemat ironiczny „Don Kichot", chwalony przez Irzykowskiego, ogłoszony fragmentami i zapewne nie ukończony („Kurier Warszawski" 1929 nr 320, 1929 nr 94, 190, 260, 1931 nr 181; „Tygodnik Ilustrowany" 1929 nr 11, 20, 27). Dodajmy tutaj, że w ostatnich latach życia pracował również nad poematem pt. „Wiek męski", nie drukowanym, którego fragmenty krążyły w odpisach.

W licznych artykułach i felietonach posługiwał się psedonimami: Andrzej Świt, Jurwit, Eugeniusz Przyłbica, Jerzy Zwrot, i in.

Głównymi ambicjami twórczymi pisarza stał się dramat. Debiutował czteroaktową sztuką *Kwadrans przed świtem* (w warszawskim Teatrze Nowości 30 IV 1933), przyjętą z pewną rezerwą, lecz nie bez komplementów, przez głównych arystarchów teatralnych (Irzykowskiego w „Roczniku Literackim" 1933, i Boya-Żeleńskiego: *Reflektorem w serce*, 1935). Napisał kilkanaście dramatów na tematy społeczne, aktualne, tzw. „produkcyjne", polityczne, antywojenne, w małej części zrealizowane na scenie lub jako słuchowiska radiowe. „Dezerter" (1926), nie wystawiony i nie drukowany. *Portret generała* (1934) wystawiony dopiero po wojnie w Krakowie i Warszawie (1946), „Główna wygrana" (1935) nie wystawiona i nie drukowana, *Cement* (1936), grany w Krakowie, Poznaniu i innych miastach (1949), *Inżynier Saba* (1945), grany w Krakowie, Katowicach i in., „Andrzej Wietecha", 1948, nie grany i nie drukowany, *Jezioro* (1955), tylko w radio, *Winnice ojca Gaureau (Zwycięstwo Joanny)*, wystawiony w Łodzi (1955), wydany drukiem (1956), *Pewnego letniego wieczoru* (komedia, zalecona, lecz nie grana), *Komedia klasztorna* (szkic komediowy, nie grany), *Tancerz wiosennych nocy* (Warsztat w Krakowie 1951). Ostatnim utworem był dramat pt. *Vae Caesari*

(„Dialog" 1958 nr 4), uważany przez autora za szczytowe swe osiągnięcie; nie wystawiony.

Biedził się też nad napisaniem powieści. Żadnej nie wydał. Kilka zaczął, np. powieść o zbuntowanym księdzu pt. „Miał ich dwunastu" (1934). W 1955 rozpoczął powieść „filozoficzno-satyryczną", której nie zdołał już ukończyć. Pozostała, zdaje się, jedyna ukończona powieść w rękopisie: „Powroty" (1925).

Zmarł po długiej chorobie 16 października 1960 w Warszawie.

Źródła: Odpowiedź na Ankietę członkowską Zw. Literatów Polskich: Warszawa 9 VI 1956; Nekrolog: „Dialog" 1960 nr 11; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938. — O dramacie *Winnice ojca Gaureau* pisali w 1955: J. Frühling, „Świat" nr 7, H. Kulagowska, „Przegląd Kulturalny" nr 9, J. Saloni, „Teatr" nr 7, A. Wirth, „Nowa Kultura" nr 11.

EDWARD WORONIECKI
1886—1960

Krytyk i literat, Edward Mikołaj Woroniecki, urodzony 31 grudnia 1886 w Kijowie, był synem Antoniego, pomocnika rejenta, i Marii z Strazzaboschi. Po ukończeniu II klasycznego gimnazjum kijowskiego studiował historię sztuki w Uniwersytecie Jagiellońskim (doktorat w 1911). Kilkadziesiąt lat przebywał za granicą, we Włoszech (1910), w Niemczech (1913), we Francji (1913—1915), w Szwajcarii (1915—1919), znów we Francji (1919—1930), wyjeżdżał do Holandii (1928) i do Belgii (1930). Z Paryża pisywał korespondencje na tematy kulturalne i polityczne do wielu polskich czasopism: „Nowej Reformy", „Ilustrowanego Kuriera Codziennego, „Nowego Kuriera Polskiego", „Epoki", „Świata", „Tęczy", „Dziennika Poznańskiego" (1929—1936), „Dziennika Lwowskiego", „Gazety Lwowskiej" i in. Używał pseudonimów: E. de Vaux, Strazzaboschi, E. W., Wor...i. Współpracował też w pismach paryskich, np. w „La Pologne" (1922—1931), prowadził stałą rubrykę: *L'Art polonais à Paris),* w „La Gazette des Beaux Arts", w „Le Bulletin de l'Art ancien et moderne" (1930) i in. W prasie francuskiej i szwajcarskiej zamieścił kilkaset artykułów o Polsce, polskiej sztuce i literaturze. Znajomość sztuki naszej wśród obcych poszerzył pięknymi publikacjami: *Les tapis et les kilims polonais, La gravure sur bois moderne en Pologne,* wydanymi w Paryżu. Był stałym delegatem polskim w Międzynarodowej Konfederacji Pracowników Umysłowych w Paryżu i reprezentował Polskę na kilkunastu kongresach. Był też sekretarzem Towarzystwa Zbliżenia między Polską a Francją i prezesem Towarzystwa Miłośników Teatru Polskiego w Paryżu. Tę pożyteczną aktywność kulturalną nagro-

dzono francuską Legią Honorową (1927), a z polskiej strony orderem Polonia Restituta (1928).

Posiadał także ambicje literackie i naukowe. O pierwszych świadczył tomik młodzieńczych wierszy pt. *Frustra* (Kijów) oraz dwie powieści: *Wały graniczne* (Poznań 1921), i *W czadach miłości* (druk. w „Kurierze Poznańskim"). O drugich świadczył szereg rozpraw i artykułów, jak np. *Stanisław Trembecki jako słowianofil* („Biblioteka Warszawska" 1913), *X. prymas J. P. Woronicz i jego słowianofilstwo* („Przegląd historyczny" 1913), *O dramacie i dramatach* („Krytyka" 1909), francuska monografia o malarzu Einbecku (Paris, Le Triangle) i inne rozproszone po różnych czasopismach (np. „Museion", „Sfinks", „Tygodnik Ilustrowany", „Nowa Książka" 1934—1939). Przełożył też sporo francuskich sztuk teatralnych granych na scenach polskich (Jules Romains, André Birabeau, Clément Vautel i in.).

Po ostatniej wojnie pozostał we Lwowie, gdzie przez 12 lat wykładał jako docent literaturę polską na Uniwersytecie. Powrócił jednak w 1958 do Warszawy. W ostatnich latach ogłosił kilka artykułów o odnalezionym przez siebie (w lwowskich zbiorach niezwróconej Biblioteki Baworowskich) olbrzymim rękopisie słownika Alojzego Osińskiego (1770—1842): *Bogactwa mowy polskiej*.

Zmarł 2 lutego 1960 w Warszawie.

W niewydanej puściźnie pozostała powieść „Początek drogi", zbiór artykułów „Kartki krytyczne", zbiór sylwetek i esejów *Les Artistes Polonais à Paris,* oraz szkic „Brodziński jako słowianofil". Ożeniony był z Jadwigą z Grabowskich, córką prof. Tadeusza Grabowskiego. Był członkiem Związku Literatów Polskich od 1923.

Źródła: Ankieta Zw. Literatów Polskich z 1958; Łoza: *Czy wiesz kto to jest?* 1938.

MARIA ZNATOWICZ-SZCZEPAŃSKA
1885—1960

Pisarka i tłumaczka, urodzona 5 czerwca 1885 w Warszawie, córka Bronisława Znatowicza, cenionego chemika, założyciela i redaktora „Wszechświata", dyrektora gazowni, i Barbary z Garbowskich. W 1904, uzyskała uprawnienie do wykonywania zawodu prywatnej nauczycielki języka francuskiego. Pewien czas słuchała wykładów uniwersyteckich w Krakowie; pracowała przed 1914 w Bibliotece Baworowskich we Lwowie. Tam też debiutowała pod panieńskim nazwiskiem cyklem wierszy lirycznych („Słowo Polskie" 1913 nr 170, 290, 391, 436, 499). W kwietniu 1913 poślubiła w Warszawie Aleksandra Szczepańskiego,

późniejszego konsula RP w Zagrzebiu, Bytomiu i Chicago oraz przedstawiciela Polski w Komisji Mieszanej dla Śląska. Zanim wyjechała z mężem za granicę, ogłosiła w „Gazecie Warszawskiej" piękny wiersz *Nie tykaj zgasłych prochów* (1920 nr 139), oraz 19 sonetów *Z dziejów Tristana i Izoldy* (według przekładu Boya-Żeleńskiego i *Jemu w podzięce*, 1921, nr 200, 207). Mieszkając dłuższy czas w Zagrzebiu opanowała znakomicie język serbochorwacki i przyswoiła literaturze polskiej wiele nieznanych u nas utworów poetów i prozaików serbskich i chorwackich, jak: Jovan Duczić, Ivo Vojnović, którego dramat *Maskarada na poddaszu*, wystawiono w jej przekładzie w Warszawie w 1925. Osobno wyszedł tom prozy Vojnovića *Stare grzechy* (ze wstępem Józefa Gołąbka, 1936), Ivo Andrić, również tom *Nowel* (1937, Biblioteka Jugosłowiańska), Miroslav Krleża, Oton Żupanczić, Sibe Miliczić, Vojslav Molé i inni. We własnej skąpej twórczości lirycznej zdobyła się na dwa tomiki wierszy: *Wiosna i lato* (1930), oraz *Kolęda serc*. Nowele jej i fragmenty powieści ukryły roczniki lubelskiej „Kameny" (1935—1945) oraz innych czasopism, gdzie zamieszczała wiersze, przekłady i artykuły publicystyczne („Bluszcz" 1923—1925, 1930, „Dziecko i Matka" 1929, 1930, „Iskry" 1925—1936, „Przegląd Współczesny" 1934: *Listy Zofii Śniadeckiej do Michała Balińskiego*, „Kobieta Współczesna", „Tygodnik Mód i Powieści" 1914, i in.).

Pisała też dla młodzieży: *Książeczka Anulki* (1920), *Wakacje w Jaszunach*, powieść (1937). Współpracowała również w Polskim Radio, gdzie w ciągu szeregu lat wygłaszała prelekcje. Była matką znanego literata, Jana Józefa Szczepańskiego.

Zmarła 25 stycznia 1960 w Krakowie.

Źródła: Archiwum bibliograficzne Instytutu Badań Literackich PAN; A. M.: *Maria Znatowicz Szczepańska (W pierwszą rocznicę śmierci)*. „Tygodnik Powszechny" 1961 nr 5 (z fotografią); informacje rodziny (list z 17 V 1961).

UZUPEŁNIENIA

XAWERY GLINKA

1890—1957

Literat, urodzony 5 lutego 1890 w Kijowie, gdzie ukończył gimnazjum (1908). Rodzice posiadali majątek Worzel pod Kijowem. Matka, Wanda (II voto Popławska), malarka, studiowała w Krakowie (1906—1908). Do Worzela przyjeżdżali malarze i poeci (m. in. Tadeusz Makowski, z którym się Xawery zaprzyjaźnił). Studiował filozofię w Monachium (1909—1910), następnie sztukę i literaturę w Paryżu (1910—1914). Dzięki

subwencji Władysława Kościelskiego powstało w Paryżu w styczniu 1911 Towarzystwo Artystów Polskich, założone przez rzeźbiarza Stanisława Ostrowskiego. Glinka objął w nim funkcję gospodarza i bibliotekarza. Dało mu to możność poznania wielu wybitnych pisarzy, np. Żeromskiego, Reymonta, Struga, Bronisławy Ostrowskiej i innych. Urządzano liczne wieczory autorskie, w których brał również udział. Był już autorem dwu zbiorków wierszy wydanych w Kijowie: *Tacety* (1909) i *Po drodze* (1911). W czasie wojny powrócił do Kijowa (1918). Po wojnie osiadł w Warszawie, gdzie redagował czasopismo „Gospoda Poetów" (1920—1921). Ogłosił kilka powieści: *Spotkanie* (1920) *Człowiek z mansardy* (1925), *Wichry stepowe* (1925), i zbiorek wierszy *Zielona furtka* (1925). Prócz tego przełożył *Epigramy greckie erotyczne* (1923) i opowiadanie Lwa Tołstoja *Ojciec Sergiusz* (1923). Współpracował też w wielu czasopismach, używał pseudonimu Lubiewa. Jego aktywność literacka urwała się jednak z chwilą przejścia do polskiej służby dyplomatycznej. Przebywał m. in. w Belgradzie i Rydze, skąd w listopadzie 1939 przybył do Paryża. W czasie wojny ogłosił zbiór wierszy *Krwawa róża* (Jerozolima 1944). Pisał w czasopismach „Kronika" (1944), „Kultura" 1949, 1951), „Wiadomości" (1957, fragment powieści *Wygnanie z raju*). Opublikował też wspomnienia: *Paryż mojej młodości* (Londyn 1957), w których sporo interesujących szczegółów, zwłaszcza o Tadeuszu Makowskim, Ślewińskim i literatach z okresu 1910—1913.

Zmarł na emigracji w listopadzie 1957.

Źródła: Stanisław Lam: *Współcześni pisarze polscy*, Warszawa 1922; Xawery Glinka: *Paryż mojej młodości*. Londyn 1957 s. 71.

SŁAWOMIR DUNIN-BORKOWSKI

1909—1958

Dziennikarz, urodzony w Warszawie 3 IX 1909, syn Bronisława i Marii z Kościńskich. Po szkole średniej rozpoczął studia prawnicze w Uniwersytecie Warszawskim, lecz pochłonięty zarobkową pracą w dziennikarstwie — nie ukończył ich. Pracował w popularnym dzienniku stołecznym „Dzień Dobry", jako współredaktor (1932—1939). Pisywał też, głównie w „Ekspressie Porannym" felietony, nowele i powieści sensacyjne pod pseudonimem: Mirko Borkowicz (m. in. wspólnie z Markiem Romańskim, napisał powieść *Szajka Biedronki*, 1932). W czasie okupacji hitlerowskiej aresztowany 3 X 1939, wypuszczony po czterech miesiącach, wziął czynny udział w ruchu oporu. Był m. in. kierownikiem grupy informacyjno-filmowej tzw. „Roju" i kierował referatem prasowym Wydziału Propagandy VI Oddziału Sztabu AK. Redagował organ dy-

wersyjny w języku niemieckim: „Die Ostwache". Szkolił na tajnych kursach korespondentów wojennych. Używał pseudonimów: Kossowski, Jaskulski, Jas. W tajnym „Biuletynie Informacyjnym" zamieszczał wraz z uczniami znakomite reportaże z akcji dywersyjnej AK, wydane później osobno pt.: *Polska karząca*, Warszawa 1943 s. 50, *W ogniu*, Warszawa 1944 s. 44, *Warszawa twierdzą*, *Strzały spod ziemi*. Dwie ostatnie broszury, wyłącznie jego pióra, wydane na emigracji. Dwie pierwsze o charakterze zbiorowym, sygnowane jako „Opracowania PSW" (Prasowych Sprawozdawców Wojennych). W czasie powstania warszawskiego redagował biuletyn: „Warszawa Walczy", ilustrowaną gazetę ścienną, połączoną we wrześniu 1944 z dziennikiem „Barykada". Po wyjściu z niemieckiego obozu jeńców, w którym się znalazł po powstaniu, pozostał za granicą. Przebywał w Belgii, Francji, Niemczech. Zajmował się m. in. alpinistyką i współpracował w różnych pismach polskich.

Zmarł po kilku miesiącach choroby 6 listopada 1958 w Monachium.

Źródła: informacje rodziny (list z 19 VIII 1959) oraz kolegów.

Piotr Grzegorczyk

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

V TYDZIEŃ FILOZOFICZNY NA KUL

Piękno — to rzeczywistość chyba najtrudniejsza do określenia, tak subtelna, że wszelkie sztywne ramy teoretycznych ujęć wydają się dla niej niewspółmierne, przytłaczające i grubo ciosane, a zamykanie jej w ciasnych formułach zakrawa na nieporozumienie. A równocześnie rzeczywistość ta przenika całe życie ludzkie.

Nic dziwnego, że ta rzeczywistość, tak tajemnicza a zarazem tak bliska człowiekowi staje się przedmiotem filozoficznych dociekań. Od czasów Demokryta i Platona po dzień dzisiejszy problematyka estetyczna ogromnie się rozrosła i pogłębiła, a coraz to nowe teorie piękna i przeżycia estetycznego świadczą o tym, że zainteresowanie tą dziedziną nie tylko nie słabnie, lecz nawet się potęguje.

Zagadnieniom związanym z pięknem i jego przeżywaniem poświęcony był V Tydzień Filozoficzny, zorganizowany przez Koło Filozoficzne Studentów KUL przy współudziale ZSP w dniach 26 do 28 marca br. Z przyczyn niezależnych od organizatorów V Tydzień Filozoficzny odbył się w ramach znacznie skromniejszych, niż w latach ubiegłych. Tygodnie filozoficzne na KUL w formie tradycyjnej były tym forum, na którym ścierały się poglądy przedstawicieli środowisk odległych od siebie nie tylko topograficznie, ale i światopoglądowo. W tym roku Tydzień Filozoficzny miał charakter imprezy wewnątrzuczelnianej, a dyskusje nosiły cechę raczej rodzinnego sporu. Ostre akcenty polemiczne, tak charakterystyczne dla dyskusji poprzednich Tygodni, należały teraz do wyjątków.

Tematyka poruszona na Tygodniu obejmowała trzy grupy zagadnień:

1 — zagadnienia metaestetyczne,

2 — zagadnienia estetyczne,

3 — zagadnienia z pogranicza estetyki.

* * *

Odczyt Władysława Stróżewskiego pt. „Problematyka i metody estetyki" stanowił jakby krótki przewodnik po estetyce. Miał on za

zadanie określić naturę, przedmiot i sposoby uprawiania estetyki. Te metaestetyczne rozważania rozpoczął prelegent od omówienia całego szeregu koncepcji estetyki, dawniejszych i współczesnych, poddając je zarazem krytycznej ocenie.

Według tradycyjnego, pozornie najprostszego określenia, estetyka to nauka o pięknie. To określenie w praktyce okazuje się bardzo niejasne i skomplikowane. Wymaga mianowicie bliższego sprecyzowania natury samego piękna. Tymczasem niektórzy teoretycy estetyki wymieniają aż szesnaście różnych definicji piękna. Którą z nich wybrać?

W XIX w. zapanowała psychologistyczna koncepcja estetyki. Według tej koncepcji estetyka jest nauką o p r z e ż y c i u estetycznym. Zaakcentowano aspekt subiektywny piękna, zaniedbano jego stronę przedmiotową, obiektywną. Jest to więc koncepcja jednostronna, która stanowić może dobry punkt wyjścia dla rozważań estetycznych, lecz nie obejmuje całokształtu problematyki estetycznej. Sam przedmiot tak pojętej estetyki — przeżycie estetyczne — nie jest dostatecznie określony, dopóki nie wiemy, czego to przeżycie dotyczy. Poza tym koncepcja ta zaciera różnicę między estetyką a psychologią. Po tej samej linii idzie także, wyrastająca z tradycji kantowskiej, koncepcja, która określa estetykę jako naukę o sądzie oceniającym.

Ten psychologizm i subiektywizm usiłuje przezwyciężyć R. Ingarden. Łączy on stronę podmiotową i przedmiotową piękna w swej koncepcji estetyki, pojętej jako nauka o o b c o w a n i u estetycznym.

Mniej szczęśliwe rozwiązanie stanowi koncepcja wypracowana przez teoretyków niemieckich i przeszczepiona na grunt amerykański, według której przedmiotem estetyki pozostaje przeżycie estetyczne, badanie zaś dzieła sztuki, filozofia sztuki, należy do tzw. *Allgemeine Kunstwissenschaft* — ogólnej nauki o sztuce. Zbliżona do niej jest koncepcja semantyków amerykańskich (np. Beardsleya). Estetykę pojmują oni jako metakrytykę, czyli naukę, której zadaniem jest wypracować aparaturę pojęciową dla krytyków sztuki i w ten sposób zapobiec mętności, jaka panuje w ich terminologii.

Bardzo modny jest w krajach anglosaskich nurt estetyki semantycznej, który widzi w estetyce naukę o symbolu. Główną przedstawicielką tego rodzaju filozofii sztuki jest S. Langer. Odgałęzieniem tego nurtu jest szkoła ikonologiczna, skupiająca wybitnych historyków sztuki (za granicą — Panofsky, w Polsce — Białostocki, Kalinowski). I te koncepcje prelegent ocenił krytycznie. Zacieśniają one estetykę do samej sztuki — pomijają piękno natury. Zacierają różnicę między wartościami artystycznymi a estetycznymi, między przeżyciem estetycznym i artystycznym.

Koncepcja najnowsza, reprezentowana m. in. przez Geigera i Gałeckiego, do której prelegent ustosunkował się przychylnie, określa este-

tykę jako naukę o wartości estetycznej. Koncepcja ta, obok koncepcji Ingardena, ma zdaniem prelegenta, największe szanse wzniesienia się ponad dwie ścierające się z sobą teorie estetyczne, subiektywistyczną i obiektywistyczną, od których nie mogą abstrahować inne koncepcje.

Po tym rzucie oka na historię koncepcji estetyki prelegent zajął się problemami jakie stają do rozwiązania przed estetyką w tym ostatnim ujęciu, to znaczy przed estetyką określoną jako nauka o wartości estetycznej. Jedne z nich dotyczą określenia wartości estetycznej i stosunków, w jakie jest uwiklana, inne odnoszą się do przedmiotu estetycznego, jego natury i relacji. Pominiemy tę pierwszą grupę problemów, a zatrzymajmy się nad drugą.

Istnieją trzy najbardziej klasyczne koncepcje przedmiotu estetycznego: tradycyjnie realistyczna, psychologiczna oraz fenomenologiczna. Ta ostatnia — m. in. w ujęciu Ingardena i Gilsona.

Stanowisko realizmu potocznego, trwające od czasów starożytnych po wiek XVII, utożsamia przedmiot estetyczny z przedmiotem fizycznym, ukwalifikowanym w ten sposób, by zdolny był do wywołania przeżyć estetycznych. Dzieło sztuki musi być „prawdziwe", tzn. powinno wiernie odtwarzać rzeczywistość. Łatwo zauważyć, że tu właśnie leży źródło największych trudności tego stanowiska. Już Platon dyskutował z artystami swojego czasu na temat tej „prawdy". Byli oni zdania, że czasami należy poświęcić „prawdę" na rzecz piękna. I chyba oni, nie Platon, mieli rację.

Realizm krytyczny, swymi podstawami sięgający do Locke'a, zaprzeczał wartości obiektywnej tzw. jakości drugorzędnych, sprowadzając je do dziedziny wytworów psychiki. Tymczasem dzieło sztuki opiera się przede wszystkim na tych jakościach. Stanowisko więc psychologistyczne, oparte na realizmie krytycznym utożsamiło przedmiot estetyczny z przeżyciem estetycznym. Dominowało ono w XIX wieku, zwłaszcza w Niemczech, u nas zwolennikiem psychologizmu w estetyce był J. Segał.

W niektórych koncepcjach XX-wiecznych daje się zauważyć odwrót od koncepcji psychologistycznej, a zwrócenie się do ujęć obiektywistycznych.

Ingarden twierdzi, że przedmiot estetyczny jest przedmiotem czysto intencjonalnym, nadbudowanym na także intencjonalnym dziele sztuki, a pośrednio na jego fizycznym podłożu. Równocześnie zależy od aktów podmiotu percypującego. Tego rodzaju ujęcie różni się tym od ujęć psychologistycznych, że przedmiot czysto intencjonalny jest transcendentny w stosunku do aktów psychicznych, jakkolwiek nie pokrywa się z przedmiotem fizycznym.

Gilson wyróżnia ontologiczny i fenomenologiczny aspekt dzieła sztuki. W ontologicznym aspekcie kryje się jeszcze aspekt fizyczny, wspólny wszystkim przedmiotom i aspekt artystyczny, właściwy wy-

tworom ludzkim. Do aspektu fenomenologicznego należy znów tzw. istnienie estetyczne, które przynależy dziełu sztuki, o ile jest ono przeżywane jako przedmiot estetycznie wartościowy.

Łatwo zauważyć, zwrócił uwagę prelegent, że przy takim określeniu przedmiotu estetycznego istnieje duże niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się na pozycje psychologizmu. Jedynym ratunkiem wydaje się być przyjęcie przedmiotów intencjonalnych, jak u Ingardena.

W ostatniej części odczytu prelegent przedstawił trzy metody uprawiania estetyki, nazwane skrótowo metodami „od góry", „od dołu" oraz metodą indukcyjno-fenomenologiczną.

Metoda „od góry" polega na próbie przeszczepienia na grunt estetyki założeń innych nauk od niej ogólniejszych lub rozszerzenia kryteriów wypracowanych w jednej z gałęzi estetyki — na jej całość. Metoda ta może łatwo doprowadzić do podporządkowania estetyki innym naukom, naraża na niebezpieczeństwo niedozwolonych ekstrapolacji, i na utratę kontaktu z doświadczeniem.

Metoda „od dołu" znana jest w dwóch odmianach: psychologicznej (Fechner) i socjologicznej (Ribot, Durkheim, Levy-Brühl, Lalo). W obu tych odmianach dochodzi się indukcyjnie do twierdzeń ogólnych drogą ankiety czy analizy socjologicznej. Łatwo dostrzec, że metodzie tej zagraża niebezpieczeństwo relatywizmu, a estetyka tą metodą uprawiana staje się jakąś psychologią czy socjologią gustów ludzkich.

Pozostaje jeszcze trzecia metoda — „ani od góry, ani od dołu", propagowana m. in. przez Geigera. Jest to metoda analizy fenomenologicznej. Punktem wyjścia są tu fenomeny, zjawiska estetyczne, w których dzięki intuicji wykrywa się jakości istotne, decydujące o wartości estetycznej. Zakłada się przy tym szczególną wrażliwość na wartości estetyczne oraz pewien „trening" i umiejętność analizowania.

Z dyskusji nad odczytem najciekawsza może była polemika, dotycząca stosowalności metafizyki tomistycznej na terenie estetyki. Padały m. in. pytania, czy tylko przy pomocy aparatury pojęciowej fenomenologicznej można stworzyć najlepszą estetykę? Czy dzieło sztuki należy koniecznie wyjaśniać odwołując się do teorii bytów czysto intencjonalnych, skoro można je prościej wytłumaczyć w oparciu o teorię relacji?

W dyskusji nad metodami estetyki wzięto w obronę metodę „z dołu". Zauważono mianowicie, że fakt pojawiania się różnych rodzajów i stopni uwrażliwienia na wartości estetyczne u różnych grup etnicznych nie dowodzi jeszcze relatywizmu. Świadczy tylko o ogromnym bogactwie jakości estetycznych, na które trzeba się uwrażliwiać. Nie podważa natomiast tezy o obiektywności piękna i wartości estetycznych.

* * *

Problem, którym się zajął Antoni Stępień w odczycie pt. „Sposób istnienia dzieła sztuki", jest jednym z problemów egzystencjalnych w estetyce. Rozwiązanie tego problemu ma duży wpływ na wybór właściwej postawy badawczej w estetyce i daje podstawy do wyznaczenia zakresu estetyki jako nauki. Prelegent ograniczył się do przedstawienia i oceny poglądów na ten temat dwóch, aktualnie działających w Polsce, myślicieli — M. A. Krąpca OP i R. Ingardena.

Koncepcja o. Krąpca, przedstawiona w artykule zamieszczonym w „Collectanea Theologica" (r. 1957) i w *Realizmie ludzkiego poznania*, wychodzi z ogólnego stwierdzenia, że naprawdę istnieje tylko byt realny. Nie istnieją natomiast byty tzw. czysto intencjonalne. Nawet akty poznawcze, które w pewnym sensie można nazwać intencjonalnymi, ponieważ mają odniesienie do przedmiotu, są właściwie realną, konkretną przypadłością człowieka.

Struktura aktu psychicznego wyraża strukturę przedmiotu. Sieć relacji w podmiocie poznającym jest odwzorowaniem sieci relacji w przedmiocie. Inne jest tylko za każdym razem podłoże, inny materiał. Intelekt może z tych sieci relacji tworzyć nowe struktury. Zależnie od tego, pod jakim kątem widzenia te struktury powstają, mamy do czynienia z układami pełniącymi funkcję poznawczą względnie estetyczną.

Kierunek odwzorowania może być odwrócony, tak że układ treści psychicznych przeniesiony być może poza psychikę i ucieleśniony w innym materiale. Powstają wtedy dzieła sztuki. Jeżeli odwzorowanie jest formalne, bezpośrednie, to powstają takie dzieła sztuki jak obraz, utwór muzyczny itp. Gdy natomiast odwzorowanie jest tylko wirtualne, wyznaczone tylko w przybliżeniu i pośrednio za pomocą symbolów, które z kolei dopiero mają wywołać u odbiorcy przeżycia podobne do przeżyć twórcy, wtedy powstają dzieła literackie.

Prelegent wysunął kilka zarzutów pod adresem tej koncepcji. Najpierw zarzucił pewien aprioryzm, ujawniający się w tym, że w świetle ogólnej koncepcji bytu przeprowadza się korekturę bezpośrednich danych doświadczenia. Zarzucił następnie, że koncepcja ta w swoich konsekwencjach prowadzi do psychologizmu. Twórczość artystyczna, zdaniem prelegenta, nie różni się w tej koncepcji od samowychowania. Różnica między dziełem sztuki a kształtowaniem własnego umysłu sprowadza się tylko do różnicy celu. Wynika z tego, że dzieło sztuki powinniśmy poznawać w podobny sposób jak swoje własne akty psychiczne, wbrew temu, co mówi nam potoczne doświadczenie. Koncepcja ta wreszcie wydaje się zacierać różnicę między racją bytu a jego wytworami. Tymczasem utrzymanie tej różnicy pozwoliłoby na dopuszczenie istnienia bytów czysto intencjonalnych, które można by uznać za jakieś wytwory bytu, mające swą rację w bycie realnym.

W drugiej części odczytu A. Stępień przeszedł do omówienia stanowiska Ingardena. Ingarden jest skłonny uznawać cztery sposoby istnienia: absolutny, realny, idealny i czysto intencjonalny. Ten ostatni sposób istnienia przysługuje dziełom sztuki. Ingarden dowodzi tego m. in. na przykładzie dzieła muzycznego, gdzie ta sprawa wychodzi najjaśniej. Do ostatecznego stwierdzenia, że dzieło muzyczne jest bytem czysto intencjonalnym, dochodzi Ingarden drogą eliminacji najrozmaitszych hipotez. I tak, dzieło muzyczne, jego zdaniem, nie utożsamia się z przedmiotem fizycznym (zapis nutowy, wykonanie). Gdyby dziełem muzycznym był zapis, to tyle byłoby dzieł, ile zapisów. Nie byłaby także w takim wypadku możliwa krytyka artystyczna. Podobnie, gdyby dzieło muzyczne utożsamiało się z wykonaniem. Dzieło muzyczne nie jest także przedmiotem idealnym, ponieważ powstaje w określonym czasie i dzięki określonym aktom twórczym artysty.

Trudności, jakie rodzą się, gdy chce się utrzymać jedność dzieła obok wielości indywidualnych, jednostkowych przeżyć, których to dzieło jest przedmiotem, rozwiązuje Ingarden wskazując na specyficzną strukturę bytu czysto intencjonalnego. Byt czysto intencjonalny z natury swej jest niedookreślony. Jest to schemat dopuszczający najrozmaitsze konkretyzacje w indywidualnych aktach przeżywania.

Do koncepcji Ingardena ustosunkował się prelegent zasadniczo pozytywnie. Jedyne słabe strony, na które zwrócił uwagę, to pewna chwiejność w wyjaśnianiu identyczności dzieła sztuki oraz nie dość jasne określenie, czy intencjonalność podlega stopniowaniu.

Z mniejszym entuzjazmem odnieśli się do tej koncepcji dyskutujący, zwłaszcza ze szkoły o. Krąpca. Usiłowali oni podważyć główne argumenty Ingardena za intencjonalnością dzieła sztuki. I tak, starano się wykazać, że możliwość krytyki artystycznej da się utrzymać także na gruncie koncepcji wyłącznie realistycznej. Trzeba tylko zwrócić uwagę na to, że czym innym jest stworzenie schematu dzieła — główna rola artysty, czym innym zaś wykonanie tego schematu w konkretnym materiale. Krytykę artystyczną można przeprowadzać dla obu tych etapów z osobna, jeżeli schemat i wykonanie dadzą się oddzielić (np. przeważnie w dziełach muzycznych), lub łącznie, jeżeli pomysł i wykonanie zachodzą jednocześnie (malarstwo, improwizacje muzyczne).

Konkretne dzieło sztuki, jako pewien zestrój jakości powiązanych ze sobą siecią relacji, może być przedmiotem oceny, niezależnie od tego, czy istnieje w jednym czy w wielu egzemplarzach, czy schematodawca i wykonawca są tą samą czy różnymi osobami. Jakie powinny być kryteria tej oceny, to już inna sprawa. W każdym razie przedmiot krytyki nie ogranicza się do samego stosunku pomiędzy schematem i wykonaniem dzieła. W koncepcji konsekwentnie realistycznej nie sprawia także większego kłopotu zagadnienie tożsamości dzieła sztuki.

Jest ono bowiem zawsze określone jako ten, a nie inny zespół jakości. Ma swój byt, wprawdzie przypadłościowy, ale realny.

Spór, jak można było przewidywać, nie został ostatecznie rozstrzygnięty, ponieważ dotyczył samych podstaw i założeń różniących obie szkoły. Tymczasem czekały już inne, nie mniej interesujące zagadnienia. Po rozważaniach dotyczących dzieła sztuki samego w sobie, trzeba się było zająć dziełem sztuki od strony podmiotu, który się z nim styka.

Dzieło sztuki i piękno, którego jest nosicielem, byłoby jakimś niezrozumiałym zjawiskiem, tworem bez widocznego celu i sensu, gdyby nie odpowiadało mu od strony podmiotu to, co nazywamy przeżyciem estetycznym. Cały sens dzieła sztuki leży w tym, że jest ono środkiem wyrazu, dzięki któremu człowiek przemawia do drugiego człowieka, nie po to, by mu udzielać informacji, lecz po to, by go wzruszyć. W każdym dziele sztuki, nawet w dziele literackim, zasadniczy jest właśnie ten moment wzruszeniowy, zdolność do wywoływania przeżyć. Z tego względu nawet najbardziej abstrakcyjne formy, dominujące w sztuce współczesnej, mają swój sens estetyczny, jeżeli naprawdę wzruszają, choćby były bezsensowne, gdy chodzi o stronę informatywną.

* * *

Tak dla twórców, jak i dla odbiorców dzieł sztuki, ważną i pożyteczną rzeczą jest poznać, na czym polega przeżycie estetyczne i jak przebiega proces przeżywania dzieła sztuki. Tymi dwoma zagadnieniami zajął się Władysław Stróżewski w drugim z kolei swoim odczycie pt. „O przeżywaniu dzieła sztuki". Przedstawił on w krótkim zarysie poglądy tomistów na przeżycie estetyczne oraz zreferował koncepcję Ingardena.

Tomiści, nawiązując do klasycznej definicji piękna sformułowanej przez św. Tomasza: *id, quod visum placet* („to, co ujrzane, podoba się"), wyróżniają w przeżyciu estetycznym element poznawczy i element wzruszeniowy. Na pełne przeżycie estetyczne składa się bezinteresowna kontemplacja piękna i odpowiedź emocjonalna w postaci swoistego zakochania się, rozkoszowania się pięknem.

Ingarden przeprowadza wnikliwą analizę przeżycia estetycznego w rozprawie „O poznawaniu dzieła literackiego" (*Studia z estetyki*, t. I). Przeżycie estetyczne jest wielofazowe. Gdy jakieś dzieło sztuki zaczyna przykuwać naszą uwagę, budzi się w nas tzw. emocja wstępna. Niesie ona z sobą pewien niepokój, sprowadza zahamowanie zwykłego toku przeżyć, wznieca chęć bliższego przyjrzenia się temu, co nas zaintrygowało. Jest to jakieś przejście od postawy praktyczno-życiowej

do postawy bezinteresownej. Zaczynamy następnie dążyć do spotęgowania tej jakości, która na nas podziałała. Ujmujemy cały przedmiot pod kątem tej jakości, próbujemy dołączyć inne jakości i w ten sposób wchodzimy w drugą fazę przeżycia, w fazę konstruowania przedmiotu estetycznego. Dokonujemy selekcji cech, dołączamy nowe, wiążemy je z sobą. Faza trzecia to spokojne rozkoszowanie się przedmiotem estetycznym, swoista kontemplacja piękna.

Przeżycie estetyczne może być jeszcze bardziej złożone lub przeciwnie, uproszczone. Na to właśnie zwrócono uwagę w dyskusji. Tak np. dzieła sztuki abstrakcyjnej pozostawiają tylko ograniczone możliwości ich realistycznej interpretacji. Często przedmiot estetyczny jest tak „wtopiony" w dzieło sztuki, że nie jest potrzebna konstrukcja nowego przedmiotu estetycznego. I odwrotnie, bywa tak, że przeżycia są bardzo bogate, nakładają się na siebie, piętrzą i przeplatają. Przeżycia poznawcze łączą się z czysto estetycznymi, uczucie zadowolenia przenika się z uczuciem wstrętu. Nie ma tu jakichś sztywnych, niezmiennych reguł. Człowiek jest istotą zbyt skomplikowaną i bogatą, by można go całkowicie zeschematyzować.

* * *

Zrozumienie tego, czym jest piękno, to sprawa dla estetyki ogromnie ważna, jeżeli nie zasadnicza. W niektórych koncepcjach estetyki piękno stanowi jej główny przedmiot, w innych jest przynajmniej jednym z punktów węzłowych. Z tego względu zagadnień związanych z samym pięknem nie można było w problematyce Tygodnia pominąć.

Zagadnieniem istoty piękna i jego podstaw filozoficznych zajął się o. M. A. Krąpiec w odczycie pt. „Byt a piękno". Po zwięzłym naszkicowaniu głównych linii rozwojowych myśli filozoficznej od jej początków po czasy dzisiejsze rozwinął na gruncie systemu artystotelesowsko-tomistycznego własną koncepcję piękna.

W przeciwieństwie do innych systemów, świadomie rezygnujących z poznania pewnych dziedzin rzeczywistości albo ograniczających się do wąskiego tylko kąta widzenia, system arystotelesowsko-tomistyczny odznacza się maksymalizmem poznawczym. U podstaw tego systemu leży konsekwentny realizm w teorii poznania. Poznanie to zaś rozciąga się na wszystko, co istnieje. Nie ma takich stanów bytowych, których by nie można odpowiednio poznać, przynajmniej w aspekcie bytu.

W życiu intelektualnym człowieka, mówił dalej prelegent, daje się zauważyć charakterystyczna dwuramienność. Każdemu aktowi poznania odpowiada moment dążeniowy. Obrazowi rzeczy w umyśle odpowiada w sferze dążeniowej pewne ciążenie ku rzeczy. Właśnie te dwa momenty, poznanie i dążenie, możemy dostrzec w Tomaszowej defi-

nicji piękna: *Pulchra sunt, quae visa placent.* Pełny i całościowy kontakt ze światem, poznawczy i emocjonalny zarazem, wiąże się ściśle z pojęciem piękna. Piękno to byt, o ile jest przyporządkowany do człowieka całościowo, w aspekcie poznawczym i dążnościowym. Pierwszy kontakt poznawczy z rzeczą i odpowiadająca mu „pierwsza miłość" ku rzeczy składają się na jej pięknościowe ujęcie.

Definicja św. Tomasza może być rozumiana tak ogólnie, że odnosić się będzie do wszystkiego, co istnieje, wyrażając w ten sposób piękno transcendentalne, albo może być zacieśniona do jakiejś grupy bytów i wtedy wyrażać będzie piękno kategorialne.

Pod koniec odczytu prelegent porównał swoją koncepcję piękna z dotychczasowymi koncepcjami. Otóż w każdym systemie filozoficznym za element konstytutywny piękna uważano ten element, który w danym systemie był elementem konstytutywnym bytu (jedność, dobro, forma, istnienie itd.). Ta nowa koncepcja ujmuje piękno jako całościowe przyporządkowanie bytu do człowieka w aspekcie intelektualno-emocjonalnym. W tym całościowym ujęciu leży jej siła i słabość zarazem. Siła — ponieważ koncepcja ta unika wszystkich trudności związanych z jednostronnym podchodzeniem do piękna, słabość — ponieważ im ogólniejsze ujęcie, tym trudniej zrozumiałe. Jeżeli jednak tak pojmiemy piękno, to zaczynamy sobie zdawać sprawę, dlaczego z jednej strony jest ono tak bliskie człowiekowi, a z drugiej strony tak trudno uchwytne.

Nowość koncepcji i ogólność spojrzenia na piękno w odczycie o. Krąpca był chyba powodem żywej reakcji, jaką wzbudziły wśród dyskutujących poglądy prelegenta. Domagano się jeszcze bliższego sprecyzowania stosunku piękna do innych transcendentaliów relatywnych. Pytano o operatywność tej koncepcji.

Prelegent odpowiedział, że ogólność koncepcji jeszcze jej nie dyskwalifikuje, bo wszelkie rozważania filozoficzne są ogólne. Operatywność zaś tej koncepcji jest taka sama, jak w ogóle filozofii. Jeśli chodzi o stosunek piękna do innych transcendentaliów (prawdy i dobra), to jest ono w stosunku do nich pierwotniejsze i z natury swej ogólniejsze, bardziej mętne i niesprecyzowane.

Koncepcji tradycyjnej próbowano bronić nawiązując do Arystotelesa, który dobro wiąże z działaniem, piękno zaś pojmuje jakoś statycznie (*Metafizyka* M 3). W takim ujęciu pierwszym kontaktem z rzeczywistością byłby kontakt poznawczy, a jego odpowiednikiem — prawda, następnie dochodziłby moment waloryzujący zarówno w porządku dynamicznym — dobro, jak i statycznym — piękno.

* * *

Ostatni odczyt Tygodnia pt. „Ideologia a sztuka" ks. Jana Popiela TJ był poświęcony problemowi luźniej wprawdzie związanemu z estetyką, ale rzucającemu wiele światła na sprawę powiązania życia ludzkiego ze sztuką, problemowi wpływu ideologii na sztukę.

Ks. Popiel ukazał na przykładzie sztuki i ideologii chrześcijańskiej, jak bardzo odbija się sposób myślenia i odczuwania człowieka na jego twórczości artystycznej.

Prelegent zastosował w swoich rozważaniach tzw. metodę zarysu. Polega ona na tym, że ogarnia się szerokim spojrzeniem dziedziny, które mamy porównywać i odczytuje się ich profil rozwojowy opierając się na najogólniejszych cechach charakterystycznych dla danej dziedziny.

W dziedzinie ideologii chrześcijańskiej możemy zauważyć dwie zasadnicze koncepcje świata nadprzyrodzonego, między którymi oscyluje myśl chrześcijańska: koncepcja Augustyńska wyrosła na podłożu platonizmu i koncepcja św. Tomasza z Akwinu. W koncepcji Augustyńskiej Bóg całkowicie różni się od świata. Wiemy raczej, czym On nie jest, niż czym naprawdę jest. W koncepcji św. Tomasza Bóg jest podniesieniem do nieskończoności wszystkich cech pozytywnych spotykanych w świecie. Poznajemy Go w sposób pozytywny, jakkolwiek tylko analogicznie.

Jak te fluktuacje ideologii odzwierciedlają się w sztuce?

W okresie katakumb duchowa, niewyrażalna myśl chrześcijańska nie mieści się w ramach realistycznej sztuki grecko-rzymskiej. Stopniowe upraszczanie formy, prymitywizacja lub spirytualizacja prowadzi do rozwinięcia się sztuki symbolicznej. Silne podkreślenie transcendencji Boga w okresie bizantyjskim znalazło swój wyraz artystyczny w takich cechach, jak hieratyczność postaci świętych, odrealnienie i przeniesienie ich w inny świat i wymiar.

W epoce romańskiej transcendencja „oficjalna" splata się z rodzimą transcendencją wierzeń plemiennych. Wyrazem tego w sztuce jest utrzymująca się nadal nieziemskość postaci świętych, a obok tego pojawiający się nieśmiało realizm.

Gotyk to okres przełomu. Obok nurtu Augustyńskiego pojawia się artystotelizm. Obok dawnej teologii negatywnej tworzy się pozytywna. Religijność średniowiecza nasyca się pierwiastkiem ludzkim. Tym nurtom w ideologii odpowiada w sztuce rozwijający się obok mistycznego, skomplikowanego, wprost manierystycznego symbolizmu — realizm, a nawet naturalizm. Dokonuje się jakby sprowadzenie Boga na ziemię.

W okresie Odrodzenia z osłabieniem ideologii chrześcijańskiej i zmniejszeniem się zrozumienia nadprzyrodzoności idzie w parze pogłębiający się naturalizm i zanik symboliki. Barok natomiast przyniósł potężny ładunek dynamizmu religijnego w katolicyzmie. Odpowiadał mu w dziedzinie sztuki rozmach, wspaniałość i przepych.

W ostatnich dwóch wiekach nurty ideologiczne i artystyczne zbyt się komplikują, aby można było utworzyć sobie dość jasny obraz i dopatrzeć się między nimi charakterystycznego dla poprzednich okresów paralelizmu. W każdym razie z porównania przebiegu linii rozwojowych ideologii chrześcijańskiej i sztuki na przestrzeni wieków wynika niewątpliwie, że ideologia miała tu przemożny wpływ na sztukę.

W dyskusji wysunięto jeszcze inne przykłady wpływu ideologii na sztukę. Istnieje np. próba dokonana przez Lützelera łączenia trzech podstawowych dziedzin sztuki: architektury, malarstwa i rzeźby ze strukturami społecznymi typu totalistycznego, demokratycznego i tzw. organicznego, będącego syntezą dwóch poprzednich. Próbowano powiązać rozwój sztuki abstrakcyjnej z kryzysem ideologii w świecie współczesnym. Wskazywano na wpływ, jaki wywiera na sztukę cybernetyka — ideologia technokracji.

W sztuce znajduje swoje odbicie często postawa charakterystyczna dla danej epoki. Można to dostrzec, zauważył ks. Popiel i w Polsce, gdzie obok katolicyzmu typu tradycyjnego, którego geneza tkwi jeszcze w baroku, mamy także „nową falę". „Nowej fali" będzie odpowiadała nowa sztuka.

* * *

Jakie są wyniki Tygodnia?

Spierające się obozy pozostały na swoich pozycjach. Pojawiły się nowe koncepcje. Bogata problematyka odczytów, ciekawe i żywe dyskusje pozwoliły uczestnikom poznać lub pogłębić zasadnicze problemy estetyki. Wielka rozbieżność poglądów na piękno, na strukturę dzieła sztuki i przeżycia estetycznego oraz ogromna różnorodność koncepcji estetyki w ogóle nie jest chyba zjawiskiem alarmującym. Świadczy tylko o tym, że estetyka to nauka jeszcze młoda, znajdująca się w okresie prób i poszukiwań.

ks. Stanisław Ziemiański TJ

SPÓR O NAJWYŻSZĄ SYNTEZĘ DZIEJÓW

Ostatnie studium prof. Jana Adamusa, ucznia szkoły historyczno-prawnej Oswalda Balzera, poświęcone jest fragmentowi dziejów polskiej myśli historycznej.[1] Ściślej — genezie i rozwojowi dwóch przeciwstawnych nurtów w naszej historiografii: kierunkowi monarchicznemu i republikańskiemu. Zjawisko to dostrzegł w swoim czasie Wła-

[1] Jan Adamus, *Monarchizm i republikanizm w syntezie dziejów Polski*, Łódź 1961, s. 177, ŁTN.

dysław Smoleński w *Szkołach historycznych*. Oczywiście prof. Adamus nie jest kontynuatorem pozytywistycznej koncepcji przezwyciężenia tego sporu przez wyeliminowanie problemu. Istnienie jego jest obiektywne, uwarunkowane wybraniem określonej drogi rozwoju politycznego przez naszych przodków. Obecnie antynomia ta przekształciła się „w przeciwieństwo autorytatyzmu, totalizmu i faszyzmu z jednej strony, a z drugiej demokracji" (s. 10). Prof. Adamus wyjątkowo silnie akcentuje rolę historii w tej antynomii wieku XX. Uważa bowiem, że zwolennicy państwa autorytatywnego doprowadzeni zostali do tego programu „głównie lub też nawet wyłącznie przez historię" (s. 11).

Autor koncentruje uwagę wokół monarchicznej i republikańskiej syntezy dziejów Polski. Prof. Adamus jest rzecznikiem pojęcia „najwyższej syntezy dziejów". Termin „synteza" ma w historii specyficzne zabarwienie. Zdaniem autora jest to jakaś koncepcja wiążąca i streszczająca fakty historyczne w jedną logiczną całość, z tym, że „im wyższa synteza, tym silniejsze bywają w niej domieszki filozoficzne". Syntezy nie powinniśmy utożsamiać z podręcznikiem. Podręcznik zbyt często jest zwykłą kompilacją faktów, pozbawioną jakiejkolwiek koncepcji historiozoficznej. „Im synteza wyższa — dowodzi autor — tym mniej szczegółów a więcej myśli. W najwyższej syntezie dziejów Polski możemy już nawet otrzymać jedną tylko formułę".

To zaakcentowanie szczególnej roli syntezy, tak bardzo zaniedbanej w wyniku m. in. pogłębiającej się coraz bardziej specjalizacji, jest wyjątkowo rozsądne, dalekowzroczne. Recenzent w tym miejscu wyrazi tylko swoje zaniepokojenie: czy rzeczywiście można znaleźć klucz do dziejów Polski zaklęty w jedną formułkę, jedną receptę? Wątpliwości te są udziałem także autora, który powołuje się na opinię historyka francuskiego H. J. Marrou ostrzegającą historyków, by nie dali się zaślepić jakiejś olśniewającej formułce, gdyż proces dziejowy, zjawiska historyczne są zbyt skomplikowane, najczęściej niemożliwe do wytłumaczenia jedną formułą. Prof. Adamus proponuje odróżnianie prac zwanych potocznie (zresztą niesłusznie) „analitycznymi" od syntezy. Prace faktograficzne muszą być opracowywane li tylko na podstawie źródeł, nie zaś wnoszonych od zewnątrz apriorycznych pomysłów. Zawsze istnieje realne niebezpieczeństwo, że historyk zabarwia źródła ideami, które mu przyświecały, gdy wkraczał do pracowni naukowej. Autor wysnuwa stąd wniosek, że historycy muszą stale kontrolować panujące w swej dyscyplinie opinie i sądy. „Tak pojęty rewizjonizm metodycznie był zawsze dopuszczany poza jedynie okresami dogmatyzmu, które były zarazem okresami upadku nauki" (s. 21).

Zgodzimy się z autorem, że mikrologia (faktografia) nie jest ideałem dyscypliny historycznej, bo niekontrolowane morze przyczynków naukowych „roztapia się w nieskończoności tego, co właściwie nikogo nie

interesuje". Zdaniem prof. Adamusa powinna powstać nauka o syntezie, aby pomóc historykom. Jeżeli naukowcy będą unikali lub będą niezdolni do syntezy, liczyć się musimy, że stanie się ona dziełem publicystów. Oczywiście nie łatwo o syntezę, rzadko rodzą się historycy zdolni do tego rodzaju twórczości. Świadom był tego nasz wielki Lelewel. „Kto pomyśli — pisał w notatach do *Historyki* rękopiśmiennej — jak wiele potrzeba, aby się stać prawdziwym historykiem, łatwo uczuje dlaczego historycy są właśnie ostatnim, najwyższym kultury narodowej produktem, owocem. Wydaje wprzód naród wybornych poetów, wielkich mędrców, głębokich filozofów, uczonych wszelkiego rodzaju, a historyków niedostawać będzie". [2]

Najwyższa synteza dziejów mieści w sobie obok wiedzy historycznej o przeszłości, także elementy wizji intelektualnej przyszłości. Świetnie to dostrzegł Józef Szujski „mąż wielkiej syntezy, który nie tonął w małej i drobiazgowej mikrologii" (s. 33). On to u nas pierwszy odróżnił w teorii syntezy stronę naukową (umiejętną) odnoszącą się do faktów i stronę drugą, polegającą na sformułowaniu „opatrznej myśli, która dziejom narodu tym, a nie innym płynąć kazała korytem, wskazanie tych idei sterniczych, które przyświecając narodowi od jego kolebki to, a nie inne w dziejach zająć mu kazały stanowisko". Prof. Adamus godzi się z faktem, że do syntezy włącza się element publicystyczny (takim jest np. dogmat, że Polacy w jakiś szczególny sposób kochają wolność, lub że Polacy są narodem indywidualistów) oraz element intuicji, „przy pomocy której syntetyk usiłuje zgadnąć przyszłość narodu" (s. 41). Prof. Adamus potępia jednak intuicję aintelektualną, nietrafną jak np. u Stanisława Zakrzewskiego, apologety piłsudczyzny. Skoro wymienione elementy wchodzą w skład pojęcia syntezy, zatem i niehistoryk także ma prawo do tworzenia syntezy. Jeżeli bowiem konsekwentnie staniemy na stanowisku czysto „naukowej teorii sytenzy", to w takim wypadku zdaniem autora wykluczymy z syntezy „teraźniejszość i razem z nią przyszłość". Zaś elementów tych nie wykluczała szkoła krakowska, najbardziej zaawansowana w tworzeniu monarchicznej syntezy dziejów Polski. Michał Bobrzyński świadomie przyznawał, iż chciał swoją syntezą przynieść „narodowi bezpośrednią korzyść". Jednakże publicystyczno-literackie syntezy Artura Górskiego (*Ku czemu Polska szła*, 1915) i A. Chołoniewskiego (*Duch dziejów Polski*, Kraków 1918) nie znajdują uznania u autora studium. Osądza je jako zbyt naiwne, antynaukowe, literackie. Zatem, o ile pod względem faktografii stoimy na poziomie europejskim, to w zakresie syntezy cierpimy na swoiste zahamowanie. W dziedzinie syntezy stoimy na rozdrożu wybujałego optymizmu lub otchłani pesymizmu,

---

[2] Nina Assorodobraj, *„Historyki" Lelewela*, „Kwartalnik Historyczny" nr 4 z 1961, s. 967.

gdy wyolbrzymiamy i widzimy tylko samo zło w dawnej Rzeczypospolitej. Już sam fakt, że synteza zawiera elementy przeszłości, teraźniejszości i przyszłości wskazuje, że nie może ona być politycznie, obojętna. Czy możemy — zastanawia się autor w rozdziale III — wyeliminować z syntezy elementy polityki, ściślej: nauki polityki? „Powszechnie się żąda — pisze prof. Adamus — całkowitego uwolnienia historii od nauki polityki, ale za takim postulatem kryje się chyba takie błędne pojęcie materialne doktryny. Wiele lat myślałem nad tym, by uwolnić swoją myśl od wszelkiej doktryny, i doszedłem do zdania, że nie jest to wykonalne, być może w ogóle w historii wszelkich krajów i epok, a być może tylko u nas w Polsce" (s. 103). Słowem, związek historii z polityką jest stary, „dziejopisarstwo i teoria polityki pozostawały połączone w realnej i personalnej unii". Oto nadworni historycy XVII stulecia Lipsius, Grotius, Heinsius, Vossius, Puffendorf są również profesorami teorii polityki. Historycy jednak instynktownie boją się tej ryzykownej symbiozy, tak niebezpiecznie wynaturzonej przez niemieckich szczególnie historyków. W pewnym stopniu związki te są nieuchronne. Leopold von Ranke twierdził nawet, że polityka jest swoistą syntezą historii danego narodu. Związki te zatem występują u naszych mistrzów syntezy: u Lelewela i koryfeuszy szkoły krakowskiej. Szujski i Bobrzyński w polityce szukali „prawa historii". Monarchiczne „prawa historii" wirtuozowsko sformułowane w szkole krakowskiej sprowadzały się do „idei silnego rządu", zrównania republikanizmu w dziejach Polski z anarchią. Monarchizm w swoich syntezach „skłonny był uważać absolutyzm zachodnio-europejski i w ogóle wzór zachodni za normę dla Polski. Tę normę uznawano za «prawo historii». Jednak «prawa historii» sformułowane przez polski monarchizm nie zostały udowodnione, są jeszcze jednym mitem politycznym żyjącym w społeczeństwie" (s. 89). Oczywiście schemat, że absolutyzm= silny, energiczny rząd, zaś republika=anarchii, nie wytrzymuje żadnej naukowej krytyki.

Pozytywistyczna szkoła historyczna warszawska (T. Korzon, Wł. Smoleński) w imię scjentyzmu i obiektywizmu zaatakowała na II zjeździe historyków polskich w 1890 spór o monarchiczną lub republikańską syntezę dziejów jako pozanaukowy. Smoleński w tych atakach poszedł za daleko, „uderzył po prostu w syntezę i stał się teoretykiem mikrografii". Sądził naiwnie, że odzyskanie niepodległości usunie „potrzebę udzielania narodowi lekcji politycznych, czy też dawania odstraszających przykładów zaczerpniętych z przeszłości". Jednak tak się nie stało. Spór ten jest niezależny od aktu woli, odbija obiektywne zjawisko. Nasi pradziadowie wypowiedzieli się w XVIII stuleciu za umiarkowanym, konstytucyjnym monarchizmem, zatem „reformatorski monarchizm stanowi może nasze konieczne i niezależne od naszej

woli uwarunkowanie historyczne" (s. 106). Toteż jak dotychczas wszystkie nasze syntezy były albo monarchiczne albo republikańskie. Prof. Adamus uważa, że ta antynomia nie została dotąd jeszcze przezwyciężona i proponuje „dopuszczenie do walki dwu punktów patrzenia". W społeczeństwie naszym przeważa na ogół punkt widzenia dawnych monarchistów.

Niewątpliwie w syntezie nie da się uniknąć tego zagadnienia, ale wątpię, by mogło ono liczyć na szczególny renesans z uwagi na całkiem odmienne uwarunkowanie polityczne naszej historiografii w dobie obecnej. W tym wypadku trudno się zgodzić z autorem. Część druga pracy poświęcona jest fragmentom dziejów polskiej syntezy historycznej. Jest dyskusyjnym przyczynkiem do poznania historii polskich syntez historycznych. Próbował swoich sił na tym polu Józef Szujski, Michał Bobrzyński, Wł. Smoleński, potem M. Handelsman, K. Tymieniecki, po r. 1945 zespół prof. M. H. Serejskiego.

Dzieje rozdwojenia naszych syntez sięgają wieku XVIII, wtedy to stanęliśmy przed problemem „owej ojcobójczej nienawiści" (*cette haine parricide*), jak to sformułował konserwatywny historyk francuski Gustave Fagniez. Zamknął on w tych słowach stosunek do rewolucji, zagadnienie drogi wyboru zmian ustrojowych i społecznych. Jak nadmieniłem już, w Polsce zwyciężył nurt „ulepszonego monarchizmu". „Ideał republikański" w XVIII wieku stał się częścią składową ideologii obozu konserwatywnego, staroszlacheckiego.[3] Sprawy te oczywiście przerastają ramy jednej monografii, tym bardziej recenzji. Mniej znana jest w naszym społeczeństwie Lelewelowska synteza dziejów i jego epigonów. Wnosić możemy, że nastąpi pewien „renesans republikańskiej syntezy", ale nie będę w tym miejscu omawiał szczegółowo jej twierdzeń, bo dysponujemy odpowiednią literaturą[4] i uwagi prof. Adamusa w tym wypadku siłą rzeczy są dość ogólnikowe. Dużo ciekawsze są uwagi autora o szkole krakowskiej, szczególnie o syntezach Józefa Szujskiego. Już T. Korzon zauważył, że szkoła krakowska (W. Kalinka, J. Szujski, M. Bobrzyński) nie wymyśliła w zasadzie nic nowego, była odrodzoną monarchiczną szkołą Naruszewiczowską. Naturalnie byłoby błędem utożsamianie ich. Istnieją oczywiście poważne różnice ale wspólny jest im kierunek monarchiczny. Zresztą w okresie powstawania szkoły krakowskiej monarchia wydawała się normalną formą rządów. Twór-

[3] Fr. Bronowski, *Idee demokratyczno-republikańskie we francuskiej i polskiej myśli historycznej doby Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego", z. 21, Łódź 1961, s. 127.

[4] M. H. Serejski, *Joachim Lelewel. Indywidualność historyka a jego poglądy*, tamże; tenże, *Joachim Lelewel*, W-wa 1953, tenże, *Zarys polskiej historii historiografii*, cz. I, Łódź 1954, s. 68—106, tenże, *Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelewela*, Warszawa 1958. Zob. też nr 4 „Kwartalnika Historycznego" z 1961 w całości poświęcony Lelewelowi.

czość głównych historyków tej szkoły w zakresie syntezy wykazuje wiele cech wspólnych ale nie jest równorzędna. Mistrzem syntezy był — zdaniem prof. Adamusa — Józef Szujski. Streszczenie nauk szkoły krakowskiej można zamknąć w „formule Polski rządnej, monarchicznej, katolickiej". Syntezy Szujskiego nie były statyczne. W pierwszej fazie twórczości syntetycznej staje się on rzecznikiem teorii anarchicznego charakteru narodowego, która nadała mocno pesymistyczne zabarwienie jego syntezie. W tej fazie akcent był położony na „tę wielką prawdę, że jeżeli naród jako państwo upadł — to z własnej winy, jeżeli powstanie, to własną pracą, własnym rozumem, własnym duchem". Zdaniem Szujskiego Polska zginęła „jak żyła przez ostatnie dwa wieki, na wskroś republikańska i anarchiczna". Otóż ten chorobliwy, arcyszkodliwy anarchizm „jest to najstraszniejszy rak naszego społeczeństwa, najstraszliwszy spadek po dawnej Rzeczypospolitej".[5] Teza o anarchicznym charakterze narodowym Polaków wymierzona była przeciw *liberum conspiro*, przeciw ruchowi powstań narodowych jednogłośnie potępionych przez koryfeuszy szkoły krakowskiej, gorliwych zwolenników prac organicznych. Tak jak *liberum veto* w XVIII stuleciu zgubiło Polskę — dowodził ks. Walerian Kalinka — tak w XIX wieku gubi ją *liberum conspiro*. „Nie wolno jest — pouczał — chrześcijaninowi podnosić oręż na rząd istniejący, dopóki ten rząd nie gwałci praw Bożych i Kościoła". Następnie cytował św. Piotra: „Bądźcie ulegli waszym przełożonym nie tylko dobrym i roztropnym, ale i złym".[6] W drugim okresie swej działalności Szujski tworzy teorię zgubnej formy (vide: *O fałszywej historii jako mistrzyni fałszywej polityki*, 1877), porzuca teorię anarchicznego charakteru narodowego — dostrzega, że naród jako całość ma przyszłość.

„Nie mówi się: zgnił i zepsuł się naród, ale się mówi: forma go psuła i nie zepsuła". Swoją nową teorię zgubnej formy podbudował Józef Szujski tezą o młodszości cywilizacyjnej Polski. Starał się on włączyć do swej teorii zgubnej formy jakieś elementy optymizmu. Pisze więc, że „Polska w abstrakcji od formy i bytu ostatnich dwóch wieków, to młody jeszcze naród wyłoniony z zabójczej skorupy... z otwartą przyszłością, bo mający do dyspozycji czas"...

Zgubna forma polegała według Szujskiego na tym, że ustrój Polski nowożytnej, który doprowadził ją do zguby został w 1573 „zaimprowizowany", „spisany na kolanie", oderwany od ustroju Polski średniowiecznej. Wykazuje zatem Szujski, że „to nie duch w naród tchnio-

---

[5] Zob. Jan Adamus, *O syntezach historycznych Szujskiego, szkic z dziejów polskiej myśli historycznej*, „Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby", Kraków 1938, t. II, s. 12 nn.

[6] Ks. Walerian Kalinka, *Królestwo Kongresowe i związki tajne*, „Przegląd Polski" 1895, s. 316.

ny, to Dejaniry paląca koszula rzucona na społeczeństwo" przyniosła zgubę państwu. Ta zapomniana i mniej znana teoria Szujskiego wskazuje na to — dowodzi prof. Adamus — że usiłował on korzystnie zmodyfikować teorię o rzekomo zgubnym, anarchicznym charakterze narodowym. Niestety, została ona przeoczona lub nie przyjęta. Bobrzyński przyjął tylko tezę o młodszości cywilizacyjnej Polski. Utrzymała się zaś wspólna wszystkim twórcom szkoły krakowskiej teoria anarchicznego charakteru narodowego, tak dobitnie i przesadnie wyeksponowana przez W. Kalinkę. Czyżby ten ostatni, dodajmy od siebie, nie dostrzegł, że Michał Pogodin w 1867 zalecał nauczycielom historii w Królestwie Polskim w ten sposób wykładać historię Polakom, aby „ideą przewodnią ich wykładu było wykazanie faktu, iż Polska zginęła nie w wyniku polityki sąsiadów lecz wskutek anarchii wewnętrznej"? [7] Twórczość Szujskiego wskazuje, że dostrzegał on niebezpieczeństwo związane z pogrążeniem się w skrajnym pesymizmie, w wyolbrzymianiu rzekomego „raka anarchii". Szujski dobrze rozumiał, że nie należy odbierać narodowi praw „nie tylko do bytu samodzielnego ale nawet do narodowości". Jednakże nie udało mu się skonstruować optymistycznej syntezy monarchicznej. Tym samym nie udało mu się wyjść poza antynomię republikanizmu i monarchizmu.

Tzw. szkoła warszawska (Wł. Smoleński, T. Korzon), następnie szkoła Askenazego wiele wniosły do teorii przyczyn rozbiorów Rzeczypospolitej, ale nie wiele powiedziały na temat najwyższej syntezy dziejowej Polski. W tej dziedzinie szkoła krakowska była niedoścignioną.

Po r. 1915 próby tworzenia nowej syntezy w polskiej historiografii nikną. Na rynku królują wciąż *Dzieje Polski w zarysie* M. Bobrzyńskiego (IV wyd. w 1927), jego idealizacja ustroju biurokratyczno-absolutnego była poniekąd dyskontowana przez zwolenników sanacji. Ale prof. Adamus nie podziela poglądów, że historiografia piłsudczykowska antycypowała sztucznie i celowo renesans idei szkoły krakowskiej.

Czy obecnie zagadnienie antynomii: monarchizm a republikanizm w syntezie dziejów Polski straciło swój sens i znaczenie? „Nie byłby to pogląd słuszny. Poza tą antynomią kryła się od dawna inna, głębsza, pomiędzy ideologią polityczną władczą a ideologią demokratyczną" (s. 174). Bobrzyński budował ład społeczny „od góry", zaś Lelewel „od dołu", od społeczeństwa. To przetworzenie się tej antynomii w nowoczesny problem: totalizm czy demokracja bodaj pierwszy dostrzegł u nas St. Kutrzeba.

---

[7] M. Wierzchowski, *Stosunki polsko-rosyjskie w ocenie publicystyki rosyjskiej w 30—40 latach XIX stulecia*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Warszawskiego", Warszawa 1960, s. 23.

„Być może — kończy autor — że problem stosunku władzy do wolności jest nie tylko logiczną od pewnego czasu antynomią, ale rzeczywiście dwoma biegunami magnetycznymi, wśród których wypada ludzkości stale się obracać, raz zbliżając się do jednego, a drugi raz do drugiego" (s. 177).

Studium prof. Adamusa imponuje szerokim oczytaniem w europejskiej literaturze historiograficznej, historycznej i filozoficznej. Nie jest jednak książką łatwą do czytania. Poważne walory intelektualne dzieła niewątpliwie zwrócą uwagę fachowej krytyki historycznej.

Jan Żukowski

HISTORIA I TAJEMNICA

Pisząc książkę, którą nazwał *Historia i tajemnica*, Jean Lacroix nie próbował dowodzić, że dzieje ludzkości są same w sobie niepojęte, podobne do opisywanej przez poetów księgi zamkniętej na siedem pieczęci — ani też, tym bardziej, nie twierdził on, że tajemnica ludzkiego losu została definitywnie wyjaśniona poprzez bieg historii czy też w toku jej studiowania.[1]

Przeciwnie — Lacroix postanowił za jednym zamachem osiągnąć dwa cele, które tylko na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne: bo te same ściśle filozoficzne, fundamentalne założenia pozwalają obalić irracjonalizm w pojmowaniu historii i jednocześnie zachować poczucie jej tajemnicy. Praca Lacroix stanowi w istocie rodzaj „prolegomenów do wszelkiej przyszłej filozofii historii, która miałaby być zarazem wiedzą i spodziewaniem." Taki podtytuł dobrze by wyraził piękne i słuszne ambicje tej książki.

U podstaw rozważań Lacroix znajdujemy dwa twierdzenia, których konsekwencje są ze sobą zbieżne. Z jednej strony przyjąć trzeba, że jeśli nie istnieje nic coby trwało ponad historią, jeśli eschatologiczny problem ostatecznych celów ludzkości jest problemem pozornym — to historia jako taka sprowadza się do bezsensownej gry próżnych cieni i masek bez twarzy. Lecz zarazem, z drugiej strony, prawdą też jest, że jeśli historia nie jest zrozumiała, jeśli nie jest postępem i nie ma wewnętrznego sensu, który by można racjonalnie odczytać — to zwrot ku temu co transcendentne, i wieczne — ku tajemnicy, przestaje być filozoficznie uzasadnionym fideistycznym zamachem stanu.

Rozum nie jest pogrążony w nocy, nie odwołujemy się do irracjo-

---

[1] Jean L a c r o i x, *Histoire et Mystère*, Castermann. Recenzja E. Borne'a ukazała się w „Le Monde".

nalnych czynników, aby rozjaśnić absurd naszych ziemskich losów. Mówiąc jeszcze krócej: istnieje tajemnica, a więc historia jest rzeczywistością. Historia daje się zrozumieć, a więc do tajemnicy można podejść w sposób racjonalny.

Powrót do Kanta?

Jean Lacroix bliski jest poglądu, że filozofia i racjonalizm to w istocie jedno. Autor *Historii i tajemnicy* mało ma upodobania dla „wiary węglarza", brzydzi się impresjonistyczną intuicją i patetycznymi uniesieniami. Można by go uznać za racjonalistę, lecz tylko pod warunkiem, że przez racjonalizm rozumieć będziemy racjonalizm bojowy, polemiczny, wytrwale przeciwstawiający się wszelkim bałwochwalstwom i schematycznym ideologiom, racjonalizm, który sam zniszczyłby siebie, gdyby stał się racjonalizmem tryumfalnym, oglądającym człowieka i historię w perspektywie tak uproszczonej, że wszystko staje się w niej jasne, i owszem, jest już wyjaśnione w sposób tak doskonały, że straciło wszelkie znaczenie. Postawa Lacroix jest nawskroś filozoficzna — bo rozum filozoficzny jest nieprzejednanym wrogiem mitów, tak pocieszających jak i przesyconych rozpaczą. Godzi się on z tajemnicą tylko wtedy, gdy tajemnica choć niepojęta jest jednak źródłem światła, gdy pozwala uchwycić sens rzeczywistości tak gorliwie przezeń poszukiwany, gdyż wzmacnia odwagę ducha.

Takim był rozum według Kanta, lecz nie według Hegla.

Lacroix nie proklamuje powrotu do Kanta — to nie byłoby w jego stylu — lecz w praktyce wraca na jego pozycje. *Historia i tajemnica* może się okazać książką niezmiernie ważną i wpływową — nie trudno zrozumieć dlaczego: filozofia naszych czasów jest wciąż jeszcze przytłoczona autorytetami wielkich heglistów, nawiązanie do Kanta może być dla niej prawdziwym wybawieniem, zbawczą furtką prowadzącą ku twórczemu odnowieniu.

W wielkich, wspaniałych systemach absolutnej wiedzy rozum ma mniej do powiedzenia niż w skromnym i cierpliwym filozofowaniu znającym swoją miarę i granice, filozofowaniu krytycznym, a jednak pozostawiającym miejsce wierze. Progresiści mylą się i łudzą w sposób szczególnie naiwny, gdy sądzą, że Hegel obejmuje i przerasta Kanta, a Marks obejmuje i przerasta Hegla po prostu dlatego, że w porządku chronologicznym następują po sobie. Lacroix jasno daje do zrozumienia, że jego zdaniem to Kant jest sędzią Hegla i Marksa, a być może od Kanta właśnie wywodzą się ich najwartościowsze idee. Kantowskie odkrycie wiary rozumowej jest tak płodne, że odwołanie się do niego może wydobyć naszą filozofię historii z trudności, w jakie uwikłana jest ze szkodą dla myślenia i działania.

Wśród ludzi, którzy chcą być dziś postępowi, oświeceni i zaangażowani, dość powszechnie panuje przekonanie, że filozofia historii musi być mniej lub więcej hegeliańską z ducha. Są oni ogromnie podatni na wpływ marksizmu ponieważ zbyt pośpiesznie i gwałtownie wyzwolili się od tego, co sami nazywają kantowskim moralizmem, uwierzywszy nieszczęsnemu aforyzmowi Péguy, iż „Kant ma czyste ręce, ale dlatego, że nie ma rąk". W najdonioślejszym rozdziale swojej książki Lacroix dowodzi, że Kantowska filozofia historii godzi idealizm moralny z realizmem historycznym, wbrew przekonaniu tylu naszych współczesnych (zarówno z lewicy jak i z prawicy), którzy sądzą, że wszystko co czyste musi być bezpłodne, a wszystko co przynosi owoce musi brudzić. Kant natomiast wyznaje personalistyczny rygoryzm, u fundamentów swego systemu kładzie absolut i świętość wymagań moralnych. Lecz stale utrzymujące się napięcie między tym co *jest*, a tym co *powinno być* stanowi u niego podstawę dla eschatologicznego oczekiwania Królestwa Bożego ponad historią, królestwa, gdzie osoby będą się wzajemnie poznawać i kontemplować swe wartości. I zarazem napięcie to jest też u niego podstawą i racją czynnej i skutecznej obecności w świecie, tu gdzie naszym obowiązkiem jest pracować bez wytchnienia nad stwarzaniem i rozwojem koniecznych, choć radykalnie niewystarczających, warunków moralnego dobra — kultury, sprawiedliwości prawnej i społecznej. W tej dziedzinie możliwości postępu są nieograniczone. Istnieją więc dwa zbawienia: jedno dokonuje się w czasie, w historii, nigdy nie jest w pełni osiągnięte, jest walką bez końca przeciw gwałtowi i złu — a drugie jest wieczne, jest tajemniczym zwycięstwem nad śmiercią i czasem. Jak pisał Gabriel Marcel — pierwsze z tych zbawień jest przedmiotem „nadziei, że....", jest obrazem i symbolem drugiego zbawienia „nadziei absolutnej". Nie można obiektywnie udowodnić racji tego oczekiwania i nadziei, ale skoro oczekiwanie i nadzieja sprawiają, że rzeczywistość jest zrozumiała, ma sens — to widocznie muszą one wiązać się z wiarą rozumną. Kiedy Péguy przypisywał Bogu słowa „najbardziej podoba mi się wiara będąca nadzieją", wówczas sam, nie zdając sobie z tego sprawy, przemawiał zgodnie z duchem Kantowskim.

Mitologia progresizmu

Począwszy od Kanta wiara w postęp będzie mogła oprzeć się krytyce. Nie sprosta jej natomiast mitologia postępu, według której historia automatycznie zmierza do nieuniknionego wypełnienia i zarazem uczy ludzi cnoty poprzez wychowawczy nacisk sił politycznych. Tu znów trzeba przyznać rację Kantowi: postęp nie jest pojęciem rozsądkowym, obiektywizującym i porządkującym zjawiska i prawa historii. Ludzkie

doświadczenie historyczne jest na to zbyt ubogie, niewykończone i przygodne. Widzimy w nim liczne perypetie, ryzyko pogorszenia sytuacji towarzyszy zawsze wysiłkom skierowanym ku naprawie. Postęp jest jak najdokładniej ideą rozumu, przedmiotem praktycznej rozumnej wiary moralnej. W jej świetle czynniki zaangażowane politycznie pracują nad polepszeniem warunków egzystencji ludzkiej. Podstawą ich działalności jest prawda ustalona i przyjęta jako postulat — głosi ona, że rozwój wiedzy i zdolności do czynu, a także poczucie bezpieczeństwa zapewnionego przez prawo, z reguły umożliwia przebudzenie sumienia i narodziny intelektualnego niepokoju duszy. Umożliwia ale nigdy nie determinuje. Dzięki inspiracji Kantowskiej można wiele oczekiwać od historii, a jednocześnie nadal uznawać niczym nie uszczuploną autonomię osoby. Możemy ocalić ideę postępu przed niechęcią ponurych proroków, którzy ją odrzucają dlatego, że mają upodobanie w tragicznych aspektach ludzkiego losu. Możemy ją też ochronić przed nadużyciami jakich dopuszcza się fałszywie naiwny scjentyzm, w imię postępu uprawiając intelektualną i polityczną tyranię.

Fides quaerens intellectum — to hasło zawsze jest akutalne. Filozoficzna wiara w postęp i sens historii nie może się odbyć bez poszukiwania i formułowania swych racji. Lacroix sądzi, że wiarę tę umacnia i dziś ekonomia, która mogłaby oddać w służbę człowiekowi wszystkie zasoby i skarby ziemi. Ekonomię uważa się dziś za naukę humanistyczną, przedmiotem jej są stosunki międzyludzkie, wytwory, inicjatywy i instytucje będące nosicielami wartości. Nie trzeba więc na siłę od zewnątrz humanizować czy moralizować ekonomii, traktując ją tak jak by była nauką przyrodniczą. Podstawowe kategorie ekonomiczne zawierają w sobie postulat sprawiedliwości i pokoju, są z nim najściślej zrośnięte. „Ekonomia nie może pogodzić się ze zniszczeniem" — tak w sposób równie wnikliwy jak budujący pisze François Perroux. Jest to znakomity przykład zwrotu ekonomii ku temu co ludzkie. Ekonomista i filozof zgodnie uznają, że ten zwrot jest czymś bardzo charakterystycznym właśnie dla ekonomii nowoczesnej. Inaczej mówiąc — ekonomia nowoczesna przyjmuje zasadę, że ekonomia wojenna godzi w samą istotę ekonomiczności, jest z nią sprzeczna. Współzawodnictwo interesów jest wyjściem poza wojnę. Lacroix przeciwstawia się obiegowym poglądom i głosi, że wojna jest już obecnie niezgodna z duchem kapitalizmu. W świecie ekonomicznym konflikty międzyludzkie przekształcają się w walkę-współzawodnictwo domagające się przestrzegania moralnych reguł, racjonalnego planowania i politycznego arbitrażu. Już Kant mocno podejrzewał, że antagonizmy mogą prowadzić do styczności i nawiązania dialogu — ten fakt powinien nam dodać otuchy. Zaistnienie takiego dialogu między dzisiejszymi przeciwnikami będzie najlepszym potwierdzeniem tez Kantowskiej filozofii historii.

Spróbujmy jednak stanąć jeszcze nieco bliżej Kanta, niż tego dokonał Lacroix. Nasuwa się wtedy pytanie, czy rozum ludzki, usiłując zgłębić trudną problematykę filozofii historii nie jest jeszcze bardziej dramatycznie podzielony w sobie i zagubiony niż to dostrzega autor *Historii i tajemnicy*.

Czy antynomia pomiędzy postulatem personalizmu a obiektywną rzeczywistością ekonomiczną i historyczną może istotnie być przezwyciężona zwykłymi siłami ludzkiego umysłu? Czy nie sięga ona zbyt głęboko? Potężny optymizm i bystry intelektualizm Lacroix jest godny podziwu — a jednak odczuwamy pokusę, aby rzucić nań cień niepokoju — ten niepokój jest także prawdziwie filozoficzny i uzasadniony. Lecz choć pociąga nas droga trudniejsza od obranej przez Lacroix, bardziej dialektyczna — niemniej musimy wraz z nim przyjąć, że wiara rozumowa jest jakimś fundamentem filozofii historii, czy też, ściślej biorąc, jej ideologii. Wiara rozumowa, która, jak głosi Pascal i Kant, wchłania to, co niepojęte aby uniknąć absurdu. Tylko ta wiara może wyrugować z działania zarówno fanatyzm jak i sceptycyzm.

Pozostaje jeszcze stwierdzić, że za tezami Lacroix przemawia także jego piękny styl pełen prostoty. Takim językiem mówi tylko prawda — jeśli istotnie prawda jest jasna i przejrzysta.

Étienne Borne
tłum. *H. B.*

WŚRÓD KSIĄŻEK

Jean D e l a n g l a d e, *Le Problème de Dieu* („Problem Boga"), Paris, 1960, Éd. Aubier.

W swej bardzo życzliwej recenzji z tej ambitnej a zarazem „niezmiernie współczesnej i niezmiernie uczciwej" książki, Jean Lacroix przypomina, że jeszcze w r. 1832 na Wiktora Cousin posypały się gwałtowne ataki za jego program filozofii dla uniwersytetu paryskiego. Ataki te, które trwały z górą dwadzieścia lat, spowodowane były tym, że Cousin przyjmując istnienie Boga osobowego dodawał, że filozof winien tego Boga „udowodnić". Myśl taka wydawała się ówczesnym katolikom „tradycyjnym" niemal bluźniercza: czyż nie zakładała, *implicite*, że „dowód" może się nie udać, lub — co gorsza — że „dowieść" można także — nieistnienia Boga? I czy przyjęcie, na chwilę bodaj, że Bóg w ogóle jest „problemem" nie jest niebezpieczne dla religii? „Dowieść istnienia Boga to unicestwić wiarę w Niego" pisał vicomte de Bonald...

Sobór Watykański w roku 1870 przypomniał o prawach i randze rozumu ludzkiego w poznaniu Boga. Nadszedł okres odrodzenia filozofii

chrześcijańskiej, a po nim znowu — ostatnio — nieunikniona reakcja: niechęć do „dowodów", do „spekulacji", do słabo na ogół znanego, lecz traktowanego w wielu środowiskach z dużą rezerwą neotomizmu. Często cytowane jest znowu zdanie Kierkegaarda, który, bardzo podobnie jak Bonald, sądził, że „dowodzenie" Boga jest bluźnierstwem...

A jednak nie jest zupełnie pewne czy tak często podkreślana niechęć do filozofii młodszych formacji współczesnego katolicyzmu nie jest w gruncie rzeczy pozorna. Ogromne powodzenie książki J. Lacroix (*Sens współczesnego ateizmu*), a także wielu prac wydawanych w kierowanej przez niego serii „Initiations philosophiques", trwająca już od paru lat i szeroko spopularyzowana dyskusja pomiędzy H. Duméry (autorem znanej kiążki pt. *La foi n'est pas un cri*) a zwolennikami mniej intelektualnej i legalistycznej koncepcji religii, i wreszcie chyba także wiele nieporadnych prywatnych rozmów czy listów do redakcji, to zjawiska, które każą sądzić, że zasadnicze pytania fiozoficzne są bardzo żywe i nawet palące dla człowieka współczesnego. Jeśli pomimo to nie pociągają go już liczne „klasyczne" pozycje chrześcijańskie w tej dziedzinie, to dlatego chyba, że nie znajduje w nich swego własnego języka, nie rozpoznaje swojej własnej sytuacji i nie wyczuwa własnego, specyficznego dla naszych dni klimatu moralnego.

Książka J. Delanglade jest, jak się wydaje, pozycją, która będzie czytana i przeczytana. Pytanie o Boga jest w niej postawione nie na gruncie logiki abstrakcyjnej, ale na gruncie logiki sytuacji, którą człowiek współczesny zna i przeżywa jako głęboko własną. Mówiąc ściśle — nie Bóg jest problemem dla Delanglade'a, lecz świat i człowiek. Jeśli świat i człowiek nie tłumaczą się wystarczająco, jeśli nie stanowią oczywistej konieczności, to stanowią problem. Stawiają pytanie. Bóg w ujęciu francuskiego filozofa, jest więc hipotezą, a zadaniem filozofii jest zbadanie czy hipoteza ta jest czy nie jest poprawnym rozwiązaniem problemu, którego istnienie trudno negować.

Podstawą rozumowania Delanglade'a jest stwierdzenie, że wszechświat jako całość nie jest konieczny. To, że istnieje, nie stanowi samo w sobie dostatecznej racji jego istnienia. Bóg pojęty jest więc jako pierwsza przyczyna, nie w tym sensie jednak, w jakim słowo to zwykli pojmować uczeni. „Przyczyna" jest u Delanglade'a raczej synonimem „racji". Bóg nie „fabrykuje" świata, lecz „sprawia, że jest". Stanowi „rację istnienia" której wymagają, lecz której nie zawierają w sobie samych świat i człowiek.

Bardzo znamienny dla szkoły myślenia jaką reprezentuje Delanglade i bardzo chyba bliski jego współczesnym czytelnikom jest swoisty moralizm intelektualny, który każe proponować a nie twierdzić tam, gdzie nie ma dostatecznych podstaw do twierdzenia, a nawet mówić otwarcie „nie wiem" tam, gdzie się nie wie. Autor przyznaje na przykład otwar-

cie, że dopuszczenie, czy nawet przyjęcie istnienia Boga nie likwiduje bynajmniej trudności „problemu" i sporo takich trudności wylicza. Jedną z największych jest problem zła. Delanglade, niezmiernie taktownie, powstrzymuje się od wszelkich prób usprawiedliwiania go, od wszelkiej wyjaśniającej teodycei. Dzieli w tym jak się wydaje postawę wielu środowisk współczesnych, które skłonne są uważać wszelkie stanowisko teoretyczne, czyli „kontemplacyjne" w tej dziedzinie za niemoralne, i w których odczuwaniu nie chodzi w ogóle o tłumaczenie zła, lecz o walkę z nim. Walka taka, a więc odmowa stawiania znaku równania między dobrem i złem i wybieranie dobra, chociaż nie umiemy „wytłumaczyć" zła, to u Delanglade'a „aspekt praktyczny afirmacji Boga". Afirmacja ta bowiem sprawia, że istnienie przestało być absurdem, w którym wszystkie czyny i zjawiska byłyby, logicznie biorąc, równorzędne. Filozof francuski nie wychodzi poza to wstrzemięźliwe stwierdzenie.

Jean Pépin, *Les Deux Approches du Christianisme* („Dwa podejścia do chrześcijaństwa"), Paris, 1961, Éditions de Minuit.

Odkąd chrześcijaństwo stało się przedmiotem obiektywnej krytyki naukowej istniały zawsze dwie metody jego badania: filozoficzna i historyczna. Czołowym przedstawicielem filozoficznej krytyki i apologetyki współczesnej jest Henry Duméry, autor słynnej pracy pt. *Wiara nie jest krzykiem*, lecz — jak dowodzi autor — historyczną, pozytywną, zinstytucjonalizowaną „strukturą", której bezbłędność obiektywną potwierdza zarówno analiza logiczna, jak fenomenologia religii.

Duża część książki Pépina, który jest przedstawicielem kierunku „historycznego" stanowi polemikę z Duméry'm. Doskonałość techniczna i intelektualna jego pracy jest wielokrotnie podkreślana, z jeszcze większym naciskiem jednak wyrażana jest obawa, aby chrześcijaństwo, „w tak bardzo specjalistycznych rękach nie stało się religią profesorów", co zdaniem Pépina, stanowiłoby zniekształcenie jego pierwotnej treści i charakteru, a w każdym razie osłabiłoby jego dynamikę najistotniejszą, jaką jest pobożność ludzka.

W swym historycznym studium „pierwotnej treści chrześcijaństwa" Pépin podkreśla przede wszystkim, że nie jest ono moralizmem. W odróżnieniu od antropocentrycznej etyki greckiej, moralność chrześcijańska jest teocentryczna: celem głównym chrześcijanina nie jest praktykowanie cnót, lecz zjednoczenie z Bogiem. Dlatego, zdaniem Pépina, moralność ta nie może się ograniczać do „wierności prawu naturalnemu" czyli „biernego reprodukowania odwiecznej natury".

Chrześcijaństwo, w ujęciu Pépina, nie jest też „systemem". „Nie jest ani humanizmem w moralnym czy filozoficznym sensie (już raczej nazwać by je można personalizmem), ani też systemem spekulatywnym

Jest konkretnym faktem życia ludzkości: faktem przyjścia i ukrzyżowania Chrystusa".

Fakt ten uważa Pépin za ostateczne i doskonałe przezwyciężenie sprzeczności istniejącej zawsze w ludzkiej idei Boga: sprzeczności między Jego transcendencją i immanencją. Analizując najrozmaitsze koncepcje „pośrednictwa" w judaizmie, w religiach helleńskich, perskich, u Plotyna, a także w samym chrześcijaństwie, autor wykazuje, że demony, aniołowie, święci odzwierciedlają w jakiejś mierze ludzką potrzebę przezwyciężenia tej sprzeczności, „spięcia obu końców łańcucha: transcendencji i immanencji". Rewolucyjność i istota chrześcijaństwa, nieraz zamazywane przez akcydentalne nawarstwienia, to „fakt Chrystusa". Bóg-człowiek „zhumanizował Boga, a także, co niedość często się podkreśla — nadał boskość człowiekowi. Przerzucony został w ten sposób most nad przepaścią, której nie zdołała przekroczyć żadna religia".

„Fakt Chrystusa" był faktem w życiu ludzkości i chrześcijaństwo jest życiem w świetle tego faktu: realizowaniem boskości człowieka w dążeniu do Boga. W swej analizie postaw tych wielkich postaci chrześcijaństwa, które uważa za najbardziej dlań reprezentatywne, Pépin zdaje się sugerować, że — mimo wszystko — wiara JEST krzykiem raczej lub milczeniem mistycznym niż intelektualną strukturą. Św. Paweł, św. Augustyn, Dionizy Areopagita, św. Bonawentura, to główni bohaterowie książki. I za każdym razem autor udowadnia, że jakkolwiek myśl ich nosiła piętno tej czy innej filozofii, to było to tylko piętno historyczne, akcydentalne i nie w nim szukać należy prawdziwej, chrześcijańskiej treści ich postawy.

René Voillaume (Prieur des Petits Frères de Jésus), *Lettres aux Fraternités* („Listy do Bractw"), Paris, 1961, Éditions du Cerf, 2 tomy.

Zbiór ten jest kontynuacją tomu listów i medytacji wydanych dziesięć lat temu pt. *Au coeur des masses.* Zawiera on nie tylko refleksje ściśle religijne, ale — jak pisze sam Ojciec Voillaume — „stanowi próbę odczytania woli Boga co do Małych Braci w doświadczeniach jakie ich spotykały w ciągu minionych lat, w ich sukcesach, a także w ich trudnościach". Listy i dyrektywy realizatora idei Charles de Foucauld ukazują nam więc proces rozwoju, pogłębiania się i modyfikacji jednego z najważniejszych nurtów współczesnego życia chrześcijaństwa.

W ciągu dziesięciu lat istnienia Bractw, zwiększył się ich stan liczebny, zróżnicowała się działalność i jej tereny zarówno geograficzne jak socjologiczne. Miała też miejsce inna jeszcze zmiana, bardzo prosta: mijał czas. Idea i kształt życia Małych Braci przestawały być czymś nowym, rewolucyjnym i już przez to samo porywającym. Entuzjazm heroicznego gestu musiał przekształcać się zwolna w trudniejszy he-

roizm walki z rutyną i kostnieniem codzienności. Nic dziwnego, że na tym tle zarysowało się wiele nowych pytań, a także nowych orientacji.

Pytania, których echo pobrzmiewa wciąż w listach i refleksjach Ojca Voillaume nie są trudne do odgadnięcia: jak ustrzec entuzjazm „rewolucyjnego" porywu przed korozją rutyny? Jak zachować pierwotną bezpośredniość i prostotę stosunków przy rosnącej gwałtownie liczbie Braci i Sióstr? Jak pozostać ubogimi skoro trzeba organizować i budować, jak pozostać dziećmi, gdy sytuacja wymaga ciągłego dorastania do odpowiedzialności jaką nakłada? Jak pogodzić rosnące konieczności administracyjne z braterskim stylem współżycia? Jak ustrzec ducha ubóstwa przed ciśnieniami organizacji i instytucji? Ileż razy powtarzały się te pytania w historii najczystszych porywów ludzkich? Ojciec Voillaume stara się odpowiedziać na nie swoim Małym Braciom, czy też ukazać im pewne ogólne orientacje jakich wymaga nowy etap ich historii.

Orientacja pierwsza, bardzo często podkreślana, to postulat dojrzałości wiary. Wiek dojrzały, „męski wiek" człowieka — a podobnie też wspólnot ludzkich — cechuje zwykle spadek wyczuwalnego, łatwopalnego entuzjazmu. Nie musi to oznaczać spadku gorliwości religijnej. Jest raczej nowym, trudniejszym wymaganiem pod adresem tej gorliwości, „drugim powołaniem", pisze Ojciec Voillaume, przychodzącym już w środku życia. Wymaganie to, czy też powołanie, dotyczy pogłębienia wiary. W miarę jak staje się coraz bardziej jasne, że życie ewangeliczne nie jest możliwe dla ludzkich tylko sił, że nie jest ono osiągalne drogą żadnej ludzkiej organizacji, oczyszczać się powinno zaufanie do Boga, poddanie Jego woli. On i On tylko, a już nie własne siły czy własne pomysły, jest przedmiotem dojrzałej wiary i sensem dojrzałego życia.

Z postulatem dojrzałej wiary łączy się w *Listach* postulat dojrzałej modlitwy. W swej poprzedniej książce, Ojciec Voillaume kładł wielki nacisk na prostotę modlitwy, która powinna przypominać doskonałą bezpośredniość i absolutne oddanie Modlitwy Pańskiej. Obecnie nie cofa wprawdzie tej wskazówki, lecz dodaje, że jakkolwiek istotą modlitwy kontemplacyjnej jest otwarcie się na działanie Boga w pełnej uległości i „ogołoceniu" wewnętrznym, to nie oznacza to zwolnienia z podjęcia maksimum wysiłku w kierunku poznania Boga dostępnymi ludziom sposobami. Rezygnacja taka byłaby raczej lenistwem niż doskonałością. „Koniecznymi fundamentami modlitwy — czytamy — jest medytacja nad tekstami Ewangelii i Pisma Świętego, lektura dzieł i biografii świętych i studia teologiczne dostosowane do indywidualnych możliwości".

Pewne modyfikacje są też potrzebne, jak widać z *Listów*, w pojmowaniu działalności misyjnej. Idea „milczącego świadectwa", którego źródło widzą Mali Bracia w tajemnicy życia Chrystusa w Nazarecie, życia, które było już dziełem Odkupienia, choć Słowo było jeszcze ukryte,

nie została porzucona, lecz — jak pisze Ojciec Voillaume — „ten kształt powołania nie wyczerpuje ogromu zadań misyjnych". Dlatego też już obecnie istnieją wspólnoty Małych Braci — głosicieli Ewangelii, którzy „uzupełniają misję milczącego świadectwa".

Ponieważ coraz więcej Małych Braci i Małych Sióstr pracuje, jak wiadomo, w krajach poza-europejskich, wiele miejsca w refleksjach i wskazówkach Ojca Voillaume zajmuje sprawa głębokiego rozumienia „katolickości" Kościoła. Jej konsekwencją jest nie tylko szacunek dla każdej osoby ludzkiej, ale też szacunek dla odrębnych kultur, krajów i ras w które osoby są wrośnięte. Szacunek ten nie byłby jednak pełny, gdyby nie zawierało się w nim uznanie dla specyficznych i cennych wartości duchowych, które te kultury i narody wnoszą do wspólnego skarbca jednej wiary. Znowu więc sama sytuacja narzuca Małym Braciom nowe wymagania, które nie były zawarte w pierwotnym wzorze prostoty, ubóstwa i milczenia. Nie można szanować tego czego się nie zna, twierdzi Ojciec Voillaume, i nie można rozpoznać wartości „cennych" dla wspólnej wiary, jeśli się nie ma gruntownej wiedzy także o tej wierze. Studia teologiczne, studia kultur miejscowych i kontakty z ich wybitnymi przedstawicielami okazują się więc coraz potrzebniejsze i długofalowe, starannie przygotowana i planowana działalność musi wypierać stopniowo bezpośredniość i prostotę spontanicznego gestu pierwszych naśladowców Charles de Foucauld.

Ronald Knox, *The Layman and His Conscience* („Katolik świecki i jego sumienie"), London 1961, Sheed & Ward.

Lektura francuskich autorów katolickich działa często metodą szoków intelektualnych lub moralnych: rewiduje i stawia w stan zakwestionowania całe koncepcje religii czy jej historii, całe postawy wobec świata. Autorzy anglosascy, którzy celują dziś w praktycznej, aktualnej teologii moralnej, czynią na tym tle wrażenie pogodnej i bezpretensjonanej, ale bardzo zdrowej homeopatiii.

Żelaznymi pozycjami tego typu literatury, która każe odkrywać na nowo, krok po kroku, znane i bezsporne na pozór prawdy chrześcijaństwa, i siebie na ich tle, są kazania i konferencje niedawno zmarłego konwertyty a następnie prałata R. Knoxa. W roku ubiegłym ukazał się jeszcze jeden ich tom, drugie z kolei „rekolekcje dla ludzi świeckich". Sam Knox nazywał swe rozważania „wiosennymi porządkami", zaprasza czytelników na „mały spacerek po swym wnętrzu ze ściereczką od kurzu". Spacerek jest w istocie doskonałym rachunkiem sumienia, chociaż nigdy nie jest tak właśnie nazwany. Jak zawsze zaskakuje, a także cieszy, spostrzegawczość angielskiego autora, który zna na wylot zwykłe utrapienia ludzkie, lecz nie wytyka ich z goryczą — jak Francuzi, tylko stara się wyrozumiale coś praktycznego na nie poradzić. Świetna

jest na przykład analiza formuły: „postaw się w obecności Boga”. R. Knox wie doskonale, że nie zawsze jest to dla zwykłego śmiertelnika takie znów proste, więc dodaje zaraz, pojednawczo: „jeśli ci trudno to zrobić, postaw się w obecności czegoś innego, o czym w tej chwili upierasz się myśleć, i postaraj się właśnie w tym odszukać Boga”.

Bardzo celne są też krytyczne analizy naszych domniemanych cnót. Na przykład „dobroci”, polegającej zwykle na „nieczynieniu” ludziom różnych rzeczy, (które mogliby potem, nie daj Boże, uczynić mnie!), gdy tymczasem polegać winna właśnie na „czynieniu” im dobra. I tu jednak R. Knox nie poprzestaje na wykazaniu naszej mierności, lecz zabiera się rzeczowo do pomocy w naprawie tego stanu rzeczy. Przede wszystkim stara się wyjaśnić czemu w życiu codziennym marnujemy zawsze tak wiele okazji do „czynienia dobrze”, nawet, gdy dobro to nie jest bardzo trudne. Winę ponosi tu jego zdaniem brak wyobraźni, opieszałość i brak odwagi cywilnej. A oto kilka przykładów „okazji” tego rodzaju: wszyscy znani nam ludzie, którzy — z tego czy innego powodu — czują się zbyteczni czy nikomu niepotrzebni. Inwalida, który lubi, aby go pytano o zdrowie. Pospolita i nudna dziewczyna, której nikt nigdzie nie zaprasza. Kiepski pisarz, który marzy o spotkaniu kogoś, kto słyszał o jego książkach. Nie jest zbyt trudno dopowiedzieć sobie dziesiątki „zmarnowanych okazji” tego rodzaju. — Kto z nas jest bez winy?

Pamela Carshwell, *Offbeat Spirituality* („O życiu wewnętrznym — inaczej”, dosł. „poza utartymi szlakami”), London 1961, Sheed & Ward.

Sam wydawca podkreśla bardzo trafnie czym nie jest książka Pameli Carshwell: „nie jest tym typem budującej lektury jaki wciąż dominuje w religijnych działach angielskich księgarń i który odznacza się specyficznym żargonem „technicznym”, niepojętym dla współczesnego człowieka oraz stylem pozbawionym wszelkich zalet poza sędziwym wiekiem. Napuszona retoryka, nabożne komunały, piętrzące się (istotnie aż pod niebo!) komplikacje i zawiłości i stała tendencja zwracania się do jakiegoś mitycznego adresata w niczym absolutnie nieprzypominającego nikogo z ludzi, których znamy... oto klasyczny typ lektury religijnej, którą zwykły, pełen najlepszej woli katolik odrzuca prędzej czy później z furią do kąta, aby powrócić — dla uspokojenia — do swego *thrillera*”.

Pamela Carshwell postanowiła napisać o „drodze do doskonałości” inaczej — czyli w zwykłym, współczesnym języku i w świetle współczesnej psychologii. Z punktu widzenia tej psychologii właśnie ostrzega ona przede wszystkim przed... traktatami o życiu wewnętrznym. Nie chodzi jej oczywiście o deprecjonowanie dzieł „klasyków” w tej dziedzinie, lecz o dobór i o ilość takiej właśnie strawy duchowej. „Cóż to musi być

za wyszukana przyjemność dla diabła — pisze — podsuwać najlepszą literaturę religijną właśnie tym osobom, które nigdy jej nie powinny oglądać!" Szatan raduje się też bardzo nazbyt pilnymi czytelnikami: „lektura zbyt wielu systematycznych wykładów o życiu wewnętrznym może łatwo doprowadzić do bardzo ciasnego, bardzo mechanistycznego i bardzo samolubnego pojmowania drogi duszy do Boga".

Książka zawiera liczne przykłady błędnych, a nawet szkodliwych reakcji katolików o rozmaitych typach psychicznych i rozmaitych trudnościach indywidualnych na zbyt dogmatycznie pojmowane przepisy i prognozy życia wewnętrznego. Udręczony perfekcjonista, nierówny w swych reakcjach neurastenik, katolik „zapominalski" i katolik „niedzielny", towarzyski ekstrawertyk, chłodny intelektualista... „Lepiej jest chyba zwracać uwagę na samą walkę o to, by możliwie najlepiej spełniać wolę Boga i nie mądrzyć się zbytnio na temat tego co — zdaniem Boga — ma z tej walki wyniknąć. Możemy być pewni w każdym razie, że o jej powodzeniu lub klęsce nie mogą decydować nasze dyspozycje czy usterki psychologiczne, a stopień naszej za nie odpowiedzialności i naszej nad nimi kontroli wiadomy jest tylko Bogu".

Dominującą nutą książki jest obrona prostoty i ufności — cnót przeciwstawianych nieustannie formalistycznemu i w gruncie rzeczy małostkowemu pojmowaniu religii. Autorka przypomina, że Kościół „nie zaleca nam mniemania jakoby dzieło Odkupienia było — biorąc statystycznie — dziełem całkiem nieudanym". Przypomina także wielokrotnie, że „wbrew wszelkiej dostępnej nam logice Bóg bardzo nas kocha", i że nasz do Niego stosunek i nasze o Nim wyobrażenia powinny być inspirowane tym faktem przede wszystkim, a nie fikcyjnym obrazem władcy, który — gdyby był człowiekiem — uznany by został za klasyczny typ biurokraty i Ojca, który — znowu jako człowiek — kwalifikowałby się do poradni psychiatrycznej.

Dopiero uświadomiwszy sobie po ludzku i właściwie miłość Boga do Jego stworzeń, możemy, zdaniem P. Carshwell, stać się tym czym przede wszystkim być musimy w naszej drodze wewnętrznej: dziećmi. Dziećmi, a nie „czystymi" teologami czy „czystymi" zimnymi taktykami, którzy prowadzą kompetentnie „oblężenie" nieba. „Najbardziej skomplikowany problem naszego postępu wewnętrznego to osiągnięcie prostoty" — czytamy. Niewątpliwie jest to rada adresowana szczególnie do katolików anglosaskich — tak samo jak ostrzeżenia przed nadmiarem nienajlepszej literatury. Ale w naszej epoce rosnących „kompetencji" i „technik" także w życiu religijnym, każdy zapewne może w niej znaleźć coś dla siebie.

mg

LITERATURA ROBOTÓW?

Pisaliśmy niedawno o bardzo interesujących próbach mechanicznego tłumaczenia tekstów na języki obce przy pomocy mózgów elektronowych. Podstawową trudnością w pracy elektronowych tłumaczy nie jest opanowanie słownika — ich „pamięć" jest ogromnie pojemna i w zasadzie niezawodna — lecz radzenie sobie z wyrażeniami wieloznacznymi i z zawiłościami składni. Wynikałoby stąd, że stosunkowo prędko będziemy mogli powierzyć tłumaczom-robotom przekłady różnych instrukcji i książek technicznych — natomiast tomiki wierszy nadal będą czekać całymi latami na odpowiednio uzdolnionych żywych tłumaczy, którzy by zechcieli podjąć się tego niewdzięcznego raczej zadania. Może to zresztą i dobrze — mało który utwór wychodzi zwycięsko z trudnej próby przekładu: niezwykle dokładna analiza tekstu, której musi dokonać tłumacz, wydobywa na jaw wszystkie ukryte braki i niedociągnięcia oryginału. Nie zawsze znikną one lub utają się ponownie w gotowej wersji obcojęzycznej. Ta przykra dla autorów właściwość tłumaczeń wzrośnie do potęgi, gdy analizę tekstu przeprowadzać będzie maszyna, na swój sposób nieomylna a jednocześnie pozbawiona intuicji i współczucia. Istnieje podobno mózg elektronowy, który na postawione mu quasi-metafizyczne a w istocie bezsensowne pytania odpowiada małym słówkiem *nuts* (czyli „bzdury" a właściwie nawet coś gorszego). Prawdopodobnie w jakiś analogiczny sposób tłumacze-roboty będą sygnalizować zawartą w tekście beztreściwą retorykę, mętne obracanie kota ogonem i inne ecie-pecie. Ktoś niechętny poezji współczesnej, mógłby orzec, że tego wszystkiego w niej pełno. Może tak, a może i nie. Nie wiadomo jaka będzie fachowa opinia robotów. Ale chyba nie tak surowa, ponieważ istnieją już wiersze stworzone przez mózgi elektronowe — i jest w nich coś „nowoczesnego".

Nie każde spojrzenie jest zamknięte. Żadne miasto nie jest spóźnione
Jakiś zamek jest wolny, a wszyscy mieszkańcy są daleko.
Każdy kto obcy jest daleko. Dzień jest spóźniony.
Wszystkie domy są ciemne. Jedno oko jest głębokie.

Utwór ten pochodzi z książki profesora Maxa Bense zatytułowanej *Bestandteile des vorüber* (Kiepenheuer und Witsch, Kolonia). Autorem jest maszyna matematyczna Technische Hochschule w Sztutgarcie. W „pamięć" tej maszyny włożono 16 rzeczowników i 16 przymiotników wziętych z *Zamku* Kafki, a ponadto pewną ilość łączników i czasownik „być". Według najprostszych reguł maszyna budowała z nich zdania, których układ jest zupełnie przypadkowy, niemniej ostateczny

rezultat — rodzaj poematu składającego się z 35 wierszy — jest interesujący. Podobne doświadczenia przeprowadzono też w Mediolanie, używając maszyn, które stanowią własność tamtejszej Kasy Oszczędności. Dzieło ich nosi angielski tytuł — brzmiący bardzo wojskowo — *Tape Mark One* („Taśma nr 1") — i składa się z różnych kombinacji 15 elementów — zdań pochodzących z książki dra Michihiko *Pamiętnik z Hiroszimy*, z poematu chińskiego *Tao Te Ching* oraz z pewnej amerykańskiej powieści kryminalnej. W tym wypadku maszyna przeszła bardziej gruntowne przeszkolenie poetyckie — „nauczono" ją reguł wersyfikacji i rytmiki. Chyba dzięki temu wynik jej pracy ma charakter bardziej „klasyczny". Nadto elektronowy poeta współpracował tu z żywym adiustatorem, który postawił odpowiednie znaki przestankowe i poprawił błędy gramatyczne.

Cała ta historia wygląda na cokolwiek dziecinną zabawę uczonych — a jednak w rzeczywistości stanowi ona pewien etap naukowych poszukiwań i posiada swoje filozoficzno-estetyczne zaplecze.

Profesor Bense zajmuje się statystyczną analizą języka literackiego i usiłuje wykryć prawa rządzące stylem analogiczne do praw, którym jakoby podlega abstrakcyjna twórczość plastyczna. Według jego teorii „informacja estetyczna" nie wiąże się ze znaczeniem słów lecz z ich porządkiem, częstotliwością i rytmem występowania. Obecność znaczenia zakłóca tylko czystość odbioru literackich tekstów. Wypowiadamy się w języku, a powinniśmy raczej uczynić język nie narzędziem lecz przedmiotem naszych czynności — twierdzi profesor Bense — proza i poezja mają wprawdzie znaczenie semantyczne, lecz właściwy sens statystyczny a zatem i wartość estetyczną posiada tylko tekst, którego istotą jest sama kolejność, porządek następujących jedno za drugim wyrażeń — napisów czy też dźwięków.

Wydaje się, że teoria sztutgardzkiego profesora grzeszy klasycznym niemieckim pryncypializmem, a ponadto, co ważniejsze, odbiega ona od ogólnie przyjętej głównej linii badań nad strukturą języka. Badania te mają cele praktyczne, chodzi o udoskonalenie metod przekazywania i utrwalania treści poznawczych, a więc sprawy znaczenia słów nie można w nich pomijać. Walory estetyczne są w tym wypadku czymś drugorzędnym, muszą służyć treści, ułatwiać przyswojenie informacji. Zresztą, nawet gdyby chodziło wyłącznie o wrażenia estetyczne — to i wtedy spośród czynników wywołujących te wrażenia trudno byłoby wyeliminować znaczenia słów stanowiących elementy konstrukcji literackiej. Przytoczony wyżej wiersz robota ma w sobie coś z Kafkowskiego nastroju — pokutują w nim skojarzenia charakterystyczne dla tego właśnie autora. To one decydują ostatecznie o pewnej poetyckości mechanicznie stworzonego tekstu. Nadto styl tego dzieła — jeśli można tu mówić o stylu — nie jest czymś właściwym dla samej maszyny. To

twórca programu narzucił jej swoje upodobania, dość swoiste i raczej ciasne gusty. Gra znaczeń nie jest czymś niedostępnym dla elektronowego „myślenia". To właśnie ona jest jego żywiołem — czysto mechaniczne układanie słów według reguł dotyczących jedynie kształtu wyrażeń nie wymagałoby tak skomplikowanej aparatury. Problemem jest właśnie powiązanie (możliwie jednoznaczne) znaczenia z kształtem wielu różnych wyrażeń, którym to znaczenie przysługuje.

W wypadku dzieła literackiego sprawa jest ogromnie skomplikowana: poszczególne jego elementy — słowa i zdania — posiadają swoje znaczenie, lecz znaczenie całości nie jest prostą sumą tych znaczeń elementarnych. Kto wie, czy w ogóle można ustalić jakikolwiek wzór, wedle którego znaczenia nakładają się na siebie i wzajemnie modyfikują. Każda próba ustalenia takiego wzoru prowadzi do nowego ujęcia treści utworu — a żadnego z nich nie możemy uznać za definitywne. Zawsze pozostaje jakaś reszta, jeszcze coś, co się wymyka. Sposób percepcji dzieła ma tu duże znaczenie. Tradycyjna książka przyzwyczaiła nas do literatury i w ogóle informacji c z y t a n e j. W czytaniu dominuje zwykle sposób chwytania treści charakterystyczny dla słuchu: informacje przyswajane są kolejno, jedna po drugiej, „linearnie". Tekst jest czytelny, gdy zdania są zbudowane gładko, tok narracji potoczysty, gdy zachowana jest właściwa dla dobrej wymowy kadencja. Układ graficzny ma pewne znaczenie, ale na ogół nie zwracamy nań większej uwagi, chyba że świadomie staramy się bardzo dobrze zapamiętać i *ad hoc* analizować i syntetyzować wiadomości, których nam tekst udziela. Wtedy uwaga nastawiona jest przede wszystkim na relacje między poszczególnymi informacjami, dlatego nie tylko czytamy, lecz także oglądamy znajdujący się przed nami tekst, próbując od razu jakby jednym rzutem oka objąć wszystko, co on zawiera. W podobny sposób — właśnie oglądając — zapoznajemy się z treścią ogłoszeń czy ilustrowanych czasopism. Literatura techniczna obficie korzysta z takiej wizualnej metody przekazywania informacji — czym byłyby na przykład książki Le Corbusiera bez jego diagramów i tablic przypominających manifesty? A zarazem stąd już krok tylko do pewnego typu malarstwa posługującego się symbolami i literami. Czarne strzały na obrazach Pawła Klee z pewnością posiadają właśnie literackie znaczenie. Warto też przypomnieć typograficzno-słowne eksperymenty dadaistów i futurystów czy wiersze-rebusy Apollinaira. W tych wszystkich wypadkach obserwujemy zerwanie z tradycyjnym „linearnym" porządkiem informowania. Autor wprowadza czytelnika, czy też raczej „oglądacza", widza w sieć relacji jakby przestrzennych: fakty kojarzone są ze sobą od razu wielokierunkowo; wszystko, co znajduje się na danej stronicy, jest ze sobą powiązane, to, co współistniało w czasie, dane jest od razu jako współistniejące. Jest to jakby ogląd z góry,

z lotu ptaka przeciwstawiający się powolnej wędrówce, gdy zapatrzeni w jeden punkt nie dostrzegamy tego, co nas otacza. Całościowe przekazywanie informacji operujące diagramem i symbolem bliższe jest zdobywaniu wiedzy o świecie wprost, poprzez bezpośredni ogląd samych rzeczy. Linia horyzontu tworzy przecież koło i zdajemy sobie sprawę nie tylko z tego, co jest za nami i przed nami, lecz raczej mamy świadomość przebywania w trójwymiarowej rzeczywistości, w którą jesteśmy zanurzeni całkowicie ze wszystkich stron. Mapa jest zespołem symboli podobnie jak drukowany opis — a jednocześnie właśnie dzięki swej „przestronności" przekazuje ona informacje geograficzne w sposób bardziej uchwytny i zarazem ściślejszy niż jakikolwiek słowny komunikat.

Tak właśnie — operując całościami — „myślą" mózgi elektronowe. Język diagramów nie jest im obcy. Przeciwnie: właśnie przy ich pomocy najlepiej mogą porozumieć się z nami. Zapis danych stosowany w pracy z tymi maszynami jest kombinacją symboli i wykresów. Chcąc wyjaśnić dlaczego taki właśnie zapis jest najdogodniejszy profesor Oettinger z Harvardu cytuje Pawła Klee, który tak często skarżył się na niedostatek słów dla wyrażenia relacji zachodzących w trójwymiarowej przestrzeni. Ze względu na czasową strukturę języka musimy mówić o tych zależnościach kolejno: a przecież w rzeczywistości one jak najściślej współistnieją i nie można żadnej z nich pojąć adekwatnie nie mając jednocześnie w świadomości wszystkich innych. Okazuje się, że ten wielki artysta, fizycy i mózgi elektronowe mają wspólne upodobania (i to zupełnie różne od tych, które żywi profesor Bense). Można więc przypuszczać, że praktyka współpracy z myślącymi maszynami będzie miała wpływ nie tylko na twórczość techniczną i sposób przekazywania informacji z zakresu nauk ścisłych. Obok naukowych powstaną może i dzieła sztuki — książki, które o sprawach człowieka będą mówić tym właśnie sposobem. Słowo „mówić" przestaje tu być odpowiednie: te książki będą p o k a z y w a ć sprawy ludzkie „przestrzennie" całościowo, z akcentem na wielopłaszczyznowe relacje, na krzyżowanie się różnych wątków i znaczeń. Skromnym przykładem, nieśmiałą jaskółką tej metody jest miejscami album *Rodzina Człowiecza*. Ale jeszcze za wiele znaczą w nim ilustracje jako takie, a za mało ich powiązanie z tekstem i ze sobą nawzajem. Rozwój literatury „wizualnej" nie spowoduje upadku literatury słowa, oddziałującej poprzez kunsztowne łańcuchy słów i zdań, rozwijającej powoli splątany kłębek życia. Jednak rozwój tej nowej „synchronistycznej" sztuki jest, jak sądzę, potrzebą chwili. Wskazuje na to chociażby fakt, że w „linearnej" prozie wielu pisarzy tak rzuca się w oczy wysiłek ogarnięcia ogromnej ilości zdarzeń i sytuacji jak gdyby naraz, tak, aby były jak najbardziej obok siebie. Spojrzenie z lotu ptaka jest im potrzebne, aby prze-

kazać zdobytą wiedzę o świecie, w którym niemal wszystko jest współważne, zespolone niewidocznymi a jednak realnymi związkami. Żeby podać nasz, polski przykład: jak ogromnie charakterystyczne są pod tym względem „synchronizujące" wstawki w *Bolesławie Chrobrym* Gołubiewa. I jak chciałoby się znaleźć dla nich specjalny typograficzny kształt, dopomóc czytelnikowi, aby właśnie tak zobaczył „ziemię miłą" jednym szerokim rozumiejącym spojrzeniem. To nie przypadek, że książka Gołubiewa zajmuje się właśnie historią. Znany historyk sztuki Werner Haftmann wyraził chyba cierpienie wszystkich historyków pisząc, że tylko niedostatki języka zmuszają go, wbrew wewnętrznemu pragnieniu, do stosowania „linearnej" metody opisu. Trzeba kolejno opisywać różne zabytki, przechodząc od jednego do drugiego — i dlatego czytelnik wyciąga wniosek, że występujące w opisie „linie rozwojowe" stanowią rzeczywistość, co gorsza: że to one właśnie są całą rzeczywistością historii. Nie przestając być nauką humanistyczną historia może skorzystać z osiągnięć nauk ścisłych, które wypracowały na swój własny użytek tak wartościową technikę przekazywania informacji trudnych do wyrażenia przy pomocy samych słów. Nie chodzi tu oczywiście o mechaniczne naśladowanie metod tych nauk. Humanistyki nie da się zmatematyzować. Byłby to zabieg zupełnie sztuczny, prowadzący tylko do zubożenia problematyki i do zbędnych komplikacji. Stosowanie pseudo-matematycznego zapisu tam, gdzie rzecz można prościej wyrazić w kilku słowach, jest zwykłym snobizmem.

Nauki ścisłe mają swoje grzechy w zakresie techniki porozumienia: istnieje brzydki i zaciemniający myślenie żargon techniczny, który trzeba odróżniać od pięknego w swej oszczędnej prostocie języka fachowców. Lecz musimy przyznać, że w zakresie form wyrazu, nauki i dyscypliny tego typu co fizyka i architektura wskazują dziś kierunek poszukiwań.

Wydawnictwa i krytycy powinni wreszcie zdać sobie z tego sprawę: książki stosujące szerzej nowy, nie tylko słowny sposób przekazywania informacji są ogromnie potrzebne — ich brak, świadomie lub podświadomie odczuwają głównie ludzie przyszłości, inżynierowie o umysłowości uformowanej przez literaturę techniczną. Jeśli nie mają być tylko wąskimi specjalistami, jeśli chcemy, aby byli także humanistami — trzeba o sprawach ludzkich i boskich, o filozofii i o religii mówić do nich ich własnym językiem: to znaczy nie tylko i nie wyłącznie słowami. Krytycy mogą bardzo przyczynić się do rozwoju tego rodzaju eksperymentów — jeśli omawiając książki zechcą zwrócić uwagę na ich stronę graficzną, na powiązanie tekstu z ilustracjami, na tablice, diagramy, indeksy i przerywniki. Książki powinny być oceniane jako funkcjonalne całości, jako narzędzia, w których każdy element konstrukcji jest ważny. Trzeba podkreślać walory tych elementów i ich

braki — symbole wizualne, podobnie jak słowa i zdania mogą być używane wielokrotnie, mogą przyjąć się w języku — mogą go wzbogacić, a im bogatszy język, tym więcej można w nim wyrazić krótko i zwięźle.

Mózgi elektronowe nigdy nie będą twórcami *sensu stricto*. To co twórcze w ich działaniu — to tylko procentowanie ludzkiego wkładu. Ale mogą być świetnymi współpracownikami człowieka-twórcy, uwalniając go od całego mechanicznego trudu, który na ogół towarzyszy twórczości zwłaszcza naukowej. Można tu mówić o współpracy: mózg elektronowy pomaga człowiekowi w inny sposób niż na przykład elektryczna maszyna do pisania czy dyktafon. Potrafi wyszukać potrzebne informacje i przekazać je w formie gotowej do wykorzystania — jako diagram czy tekst drukowany lub nagrany na taśmie. Otrzymując według swych dyspozycji różne tego typu elementy uczony, pisarz czy też artysta-plastyk będzie mógł komponować książkę nie pisząc nawet jednego słowa: oryginalność i piękno jego dzieła będzie leżeć w ukazaniu nowych nieznanych dotąd związków między pojęciami i sądami — poprzez nowe, nieoczekiwane zestawienia tekstów, ilustracji czy wykresów.

Istota twórczości nie ulegnie przy tym jakiejś zasadniczej zmianie: tak jak dziś pisarz dobiera i porządkuje słowa — tak w tej niedalekiej może przyszłości człowiek, którego nazwać trzeba będzie twórcą *tout court* — będzie porządkować i dobierać większe całości myślowe. Niewątpliwie będzie to jakaś rewolucja, jednakże nie mają chyba racji ponurzy prorocy spodziewający się, że ofiarą tej rewolucji padną najświętsze wartości ludzkie, a wśród nich literatura piękna. Słowo zawsze będzie miało swoją wagę. Zakochani nie będą chyba wyrażać swoich uczuć wyłącznie przy pomocy diagramów, a dzieci nie zrezygnują z bajek opowiadanych na ucho. Jeśli zaś chodzi o liturgię Kościoła, w której tak wielką rolę odgrywa słowo — to odrodzenie powszechnego zainteresowania wizualnym symbolem, zainteresowania tak żywego w średniowieczu, może tylko dopomóc w jej przeżywaniu.

Nie bójmy się więc literatury robotów.

H. B.

STYL — TO CZŁOWIEK

Notatki niniejsze powstały przy lekturze *Jesieni Średniowiecza* Johanna Huizingi. Nie będzie to recenzja, lecz pewne refleksje, dotyczące procesów obumierania jednych, a tworzenia się nowych wzorców kulturowych, procesów znamiennych zarówno dla zmierzchu Średniowiecza, jak czasów po drugiej wojnie światowej.

W każdej epoce jednym z wykładników kultury jest styl bycia, uznany za obowiązujący, a w każdym razie za model, do którego należy dążyć.

Styl, obowiązujący w Średniowieczu, nazwałabym patetyczno-ceremonialnym.

Narodziny tego stylu mają oczywiście swój rodowód i swoje uzasadnienie. Powstanie jego wiąże się z potrzebami młodych barbarzyńskich ludów, które objęły sukcesję po *Imperium Romanum* i — jak wszyscy ludzie pierwotni — reagowały niesłychanie bezpośrednio na radość, ból i smutek, a także były szczególnie uczulone na punkcie poczucia własnej godności.

W miarę postępu kultury, która polega m. in. na uświadamianiu sobie własnych uczuć, impulsów i kontroli nad nimi, te spontaniczne reakcje zaczęły obrastać obrządkiem, do czego znakomicie przyczyniał się ceremoniał kościelny, obecny we wszystkich ważniejszych momentach życia. Jakkolwiek u podstaw stylu patetyczno-ceremonialnego leżała szczerość uczuć, które były tak gwałtowne, że domagały się patosu gestu, z czasem między obrzędową żałobą, rytuałem weselnym, pożegnalnym, jednym słowem między obowiązującym *savoir vivre'em* a rzeczywistym stanem emocji powstał przedział tak wielki, że urągał wszelkim normom rozsądku.

„Rozumie się samo przez się, że ów rozbudowany ceremoniał, praktykowany był przede wszystkim na dworach książęcych, gdzie można było rozporządzać koniecznym po temu czasem i przestrzenią. Że jednak zjawisko to obejmowało niższe kręgi społeczne, dowodzi już choćby fakt, że aż do naszych dni (pomijając dwory) zachowało się bardzo wiele z tych form w obyczajach drobnomieszczaństwa. Uporczywe przymuszanie gości, aby dobrali sobie jakiejś potrawy, zachęty do przedłużania wizyty, wzdraganie się przed wyprzedzaniem kogoś, wszystko to w ostatnim stuleciu po większej części zniknęło z form towarzyskich wyższych kręgów mieszczaństwa, natomiast w XV wieku formy te istniały w najpełniejszym rozkwicie, ale już wtedy satyra trafiała w nie celnym, żywym ostrzem..."

Tyle Huizinga.

Powoli ówczesna elita zaczęła sobie zdawać sprawę, że ugrzęzła

w formalistyce i obłudzie. A świadomość ta stawała się tym powszechniejsza, im bardziej czynniki intelektualne brały górę nad emocjami. U podstaw nowego *savoir-vivre'u* leżała więc tęsknota za bardziej autentycznymi formami życia i bycia.

Z reakcji przeciw stylowi patetycznemu zrodził się styl *self-control,* będący wykładnikiem dyscypliny wewnętrznej i racjonalnego poglądu na świat.

Wykrystalizowanie się tego nowego stylu trwało wieki. Przez długi czas styl patetyczny i styl *self-control* koegzystowały z sobą jednocześnie, choć raczej w różnych kręgach społecznych. Jeszcze bohaterowie Szekspira są nader krewcy i dalecy od tego opanowania, jakie skłonni jesteśmy przypisywać Anglikom w ogóle. Niewątpliwie istnieje jakaś współzależność między stylem *self-control* a wewnętrzną pewnością siebie, do której znakomicie przyczynia się mocna pozycja socjalna, tak mocna, że właściwie poza strefą zagrożenia, wynikającego z zawisłości od drugich. Znakomitą ilustrację tego zjawiska mamy u Sienkiewicza w scenie, kiedy młody szaławiła porywa księcia Bogusława, i wygrażając, że mu kark skręci, zaczyna mu prawić morały. Na co książę: „Panie kawalerze, przyznaję, że w tej chwili znajduję się w twoim ręku, ale o jedno cię proszę — nie nudź mnie".

Rzecz dzieje się w wieku XVII, ale jest symptomatyczna dla ideałów XIX-wiecznych (dla czasów Sienkiewiczowskich), kiedy to obowiązujący sposób bycia ostatecznie się wyklarował, tworząc pojęcie dżentelmena, który w każdych okolicznościach potrafi zachować tzw. zimną krew.

Nie jest rzeczą przypadku, że model ów powstał w Anglii, w kraju, który pod koniec XIX wieku gwarantował największej ilości obywateli największe prawa jednostkowe.

Z czasem styl *self-control,* zrodzony z autentycznej postawy intelektualnej, obrósł obrządkiem i, niezależnie od wewnętrznej dyscypliny, stał się po prostu kanonem dobrego wychowania.

Epoka romantyczna próbowała przełamać kostnienie tego stylu, lecz czyniła to w imię żywiołowości uczuć, odwoływała się zatem do tych czynników, które należały do czasu zaprzeszłego, co było anachronizmem. W rezultacie zamiast szczerości proponowała egzaltację, w miejsce jednej konwencji wysuwała inną. I dlatego, jak mniemam, romantyzm stworzył w dziedzinie obyczaju raczej pewną manierę, a nie model kulturowy.

Ostatecznie zwyciężył, przynajmniej w Europie, tzw. *gentleman--ideal* w mniej lub bardziej skonwencjonalizowanej formie. Model ów zakładał m. in. tak wielką dyskrecję, że jak swego czasu relacjonowała felietonistka w „Przekroju", pewna dama (rzecz działa się w Anglii) uważała za niewłaściwe powiadomić nowych znajomych o chorobie

w domu. Wreszcie zagadnięta, jak miewa się jej mąż odpowiedziała: „Sorry, właśnie umarł i z powodu jego pogrzebu byłam zmuszona przesunąć nasze spotkanie".

Historia ta — prawdziwa, czy wymyślona — pokazuje, że ostatecznie styl *self-control* spotkał ten sam los co styl patetyczny — to jest całkowite skonwencjonalizowanie, tyle, że w odwrotnym kierunku.

Toteż kiedy po drugiej wojnie światowej młodzi ludzie w różnych punktach Europy czy świata zbuntowali się przeciwko modelowi dżentelmena, bunt ich odbywał się — oczywiście — znowu w imię autentyzmu. Przy tym warunkiem powstawania każdego nowego stylu, zarówno w sztuce jak w życiu jest — chciałabym jeszcze raz zacytować Huizingę — „chwilowe zaślepienie na piękno i prawdę minionej epoki".

Razem z odrzuceniem stylu *self-control,* buntownicy odrzucili też samo pojęcie dyscypliny wewnętrznej i zewnętrznej, jako synonimów obłudy. Ponieważ model dżentelmena zakładał ażeby nałożyć smoking do obiadu nawet w dżungli i golić się pomimo bombardowania (znałam pewnego pana, który przez cały czas oblężenia Warszawy codziennie brał prysznic, golił się i zmieniał koszulę) skasowano golenie, prysznic i czystą koszulę, jako sprzeczne z autentyzmem.

Oczywiście przesadzam, ale nowy styl bycia, który umownie będę nazywała egzystencjalistycznym, wyrażał swoją wewnętrzną postawę także przez niechlujny wygląd w dziedzinie mody. Styl ten niewątpliwie wyrażał rzeczywiste potrzeby pokolenia, był szczerym protestem przeciw całemu modelowi kulturowemu, który okazał się niestyczny z istotnym stanem umysłów, z wzbierającą falą irracjonalizmu w Europie i anachroniczny wobec najstraszliwszego rozpasania żywiołowych emocji w skali globalnej.

Styl egzystencjalistyczny w dziedzinie obyczaju nie zawsze jest wykładnikiem filozofii życiowej czy postawy wewnętrznej. Jest modą. Jest *savoir-vivre'em.* I podobnie jak każdy *savoir-vivre* posiada swój obrządek. Obrządek nakazuje pewien sposób ubierania się, zachowania i mówienia.

Styl egzystencjalistyczny w swojej wersji popularnej stworzył równie sztywne konwencje co styl *gentleman-ideal.* Oczywiście, są to konwencje najbardziej sobie przeciwstawne. Stąd nieustanne krótkie spięcia między przedstawicielami konwencji minionej i reprezentantami konwencji egzystencjalistycznej, co przeważnie sprowadza się do konfliktu między pokoleniami, z których żadne nie jest w swoich reakcjach autentyczne, ale za to obydwa są jednakowo nietolerancyjne.

Sprawę komplikuje fakt, że obok tych dwóch modeli w dziedzinie obyczaju możemy zaobserwować, przynajmniej w Polsce, pozostałości jeszcze trzeciego stylu, mianowicie patetyczno-ceremonialnego, który na skutek gwałtownego awansu społecznego klas dawniej upośle-

dzonych wynurzył się z ukrycia, gdzie przedtem bytował. Klasy te, społecznie radykalne, zachowały w dziedzinie obyczaju mnóstwo pozostałości ze Średniowiecza. Objawia się to m. in. w zamiłowaniu do pompatycznych przemówień, godzinami trwających uroczystości, w wielkim uczuleniu na osobistą godność, w pogardliwym stosunku do kobiet, które odgrywają obecnie dużo mniejszą faktycznie rolę (mimo ustawowego równouprawnienia) niż w dwudziestoleciu. Wynika to z faktu, że obecnie doszły do głosu klasy, gdzie tradycyjnie „baba" była uważana za coś niższego od mężczyzny. Tradycja ta ma oparcie zarówno w czynnikach kościelnych, jak w środowiskach skrajnie antykościelnych, lecz wywodzących się z warstw ludowych.

Jednoczesne istnienie trzech wzorców kulturowych w dziedzinie obyczaju jest powodem wielu konfliktów istotnych i wielu nieistotnych. Nieistotne konflikty należą przede wszystkim do dziedziny mody i w dużej mierze do *savoir-vivre'u*. Trudno w ogóle dyskutować o wyższości jednej mody nad inną. O wartości mody i *savoir-vivre'u* decyduje ich względna funkcjonalność. Użyłam słowa „względna", gdyż z chwilą gdy coś zostanie poddane obrządkowi, jego funkcjonalność staje się umowna.

O wyborze tej a nie innej mody i tego a nie innego *savoir-vivre'u* częściej decyduje środowisko, z którego dana jednostka pochodzi lub w którym się obraca, niż przekonanie wewnętrzne.

Ale na to nie ma rady.

Społeczeństwo jako całość musi posługiwać się gotowym wzorcem kulturowym, inaczej groziłaby mu anarchia. Dlatego w momencie ustępowania jednego modelu obyczajowego, zjawia się nowa konwencja, której przestrzeganie gwarantuje aprobatę otoczenia. Toteż wszelkie miernoty czują się tak fatalnie w niespodziewanych sytuacjach, dla których nie znajdują gotowej formuły zachowania i są zdane na własną odpowiedzialność.

Tylko nieliczne jednostki o wielkiej indywidualności mogą się obejść bez gotowego modelu obyczajowego. Ich zachowanie zawsze jest autentyczne, to znaczy zgodne z wewnętrznym przekonaniem i funkcjonalne, czyli właściwe w każdym miejscu i w każdej sytuacji. Takie jednostki z łatwością nawiązują kontakt z drugim człowiekiem, gdyż między nimi a resztą ludzi nie ma sztucznych barier, przynajmniej z ich strony.

Zniewalający urok sposobu bycia, w którego autentyczność nie wątpimy, jest powszechnie znany. Ale tego stylu nie da się „podrobić", ponieważ nie ma na niego żadnej recepty. Jest on luksusem, na który może sobie pozwolić tylko człowiek o wielkiej dojrzałości duchowej i rzetelności intelektualnej.

Widzę, że niezamierzoną konkluzją moich rozważań jest morał: wynika z niego, że dążenie do autentyzmu — zarówno w życiu jak w sztuce — sprowadza się w gruncie rzeczy do wzbogacenia wewnętrznej treści człowieka. Realizacja tego dążenia na innej drodze jest z góry skazana na niepowodzenie, musi się skończyć tym, co Anglicy nazywają *pretending,* a co nieudolnie można przełożyć na „stwarzanie pozorów". Stare francuskie powiedzenie *Le style c'est l'homme* — „styl to człowiek" — jest wciąż aktualne.

Jadwiga Żylińska

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

ROCZNIKI FILOZOFICZNE

Dawno nie omawiane na tym miejscu „Roczniki filozoficzne" KUL z zakresu filozofii bytu, od kilku już numerów zwracają na siebie uwagę interesującym zestawieniem tytułów i konsekwentną linią tematyczną: większość prac w nich zamieszczanych poświęcona jest problemom metodologii filozofii, zwłaszcza metafizyki. Opublikowane w trzech kolejnych numerach wyniki badań w tej dziedzinie nie pozwalają jeszcze w tej chwili na wykreślenie jednolitej linii rozwoju problematyki, czy — tym bardziej — jej całościowego rozwiązania, niemniej wydaje się, że badania te doprowadziły już do sprecyzowania węzłowych pytań, jakie trzeba tu było postawić, a także przyniosły szereg interesujących i ważnych prób rozwiązań niektórych problemów szczegółowych.

By zdać sprawę z najciekawszych artykułów, jakie na wspomniane tematy zostały w „Rocznikach" ogłoszone, trzeba wziąć pod uwagę trzy ostatnie zeszyty, mimo, że pierwszy z nich (t. VII, z. 1) ukazał się już w roku 1960. Dwa następne, t. VIII, z. 1 oraz t. IX, z. 1 wychodziły kolejno w latach 1961 i 1962.[1]

Zacząć jednak wypada, nie licząc się z chronologią, od artykułu S. Kamińskiego, pt. *Logika współczesna a filozofia* (t. IX, z. 1), który bodaj najlepiej informuje o metodologicznym stanie filozofii — i to

---

[1] „Roczniki filozoficzne". *Prace z zakresu filozofii bytu.* t. VII, z. 1, 1959, Lublin 1960, s. 175, cena zł. 28; „Roczniki filozoficzne". *Prace z metafizyki,* t. VIII, z. 1, 1960, Lublin 1961, s. 183, zł. 25; „Roczniki filozoficzne". *Filozofia bytu,* t. IX, z. 1, Lublin 1962, s. 159, zł. 25. Wydawca: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

zarówno od strony historycznej jak i systematycznej. Nakreśliwszy historię zagadnienia związku logiki i filozofii, autor zatrzymuje się dłużej nad kilkoma współczesnymi próbami rozwiązywania problematyki filozoficznej przy pomocy logiki. A przy okazji precyzuje, jakie rozumienia i teorie filozofii i logiki są tu zwykle brane pod uwagę; ujęcia te, radykalnie zresztą różniąc się między sobą, doprowadzają do rozmaitych rezultatów wzajemnego zbliżenia obu wspomnianych nauk. Jeśli zaś chodzi o rezultaty stosowania logiki współczesnej do tradycyjnie pojętej filozofii, zwłaszcza metafizyki, to trzeba stwierdzić, że nie są one zadowalające. Więcej, bardzo często prowadziły do zatarcia czy wręcz zaprzepaszczenia swoistości filozofii. Tak było zwłaszcza w wypadku, gdy chciano stosować do filozofii zdobycze logiki formalnej. Dotyczy to także prób „uściślania" filozofii tomistycznej, dokonywanych w neoscholastyce; za przykład mogą służyć niektóre prace ks. J. Salamuchy czy o. I. M. Bocheńskiego.

Czy jednak te nieudane próby przesądzić mają negatywnie samą zasadę korzystania z szeroko pojętej logiki przy uprawianiu filozofii? Autor daleki jest od takiego stwierdzenia, uważa jednak, że trzeba zdać sobie dokładnie sprawę z tego, które działy logiki mogą przynieść tu oczekiwane rezultaty oraz postuluje, by w ramach tych działów wypracować sposoby dostosowane właśnie do filozofii w jej specyficznym charakterze. Tymi działami logiki, które powinny znaleźć najszersze zastosowanie na terenie filozofii są semiotyka i metodologia nauk. Zadaniem pierwszej z nich jest dokładna analiza aparatury pojęciowej, którą filozofia się posługuje. Nie jest to sprawa łatwa, gdyż filozofia, zwłaszcza metafizyka, operuje tzw. pojęciami analogicznymi i transcendentalnymi, nie spotykanymi ani w języku potocznym, ani na terenie nauk, których język stał się już przedmiotem logicznej analizy. Toteż i w tym wypadku nie można sztucznie przenosić na teren metafizyki dotychczasowych osiągnięć semiotyki, lecz trzeba wypracować nowe, dostosowane do charakteru pojęć filozofii, metody analizy. Podobnie przedstawia się sytuacja w kwestii stosowania do filozofii osiągnięć metodologii nauk. Jak wiadomo, badania metodologiczne są w tej chwili zaawansowane najdalej w odniesieniu do logiki formalnej i matematyki (ogólniej — do nauk dedukcyjnych) i niektórych dziedzin przyrodoznawstwa. Filozofia, ze swym szczególnym sposobem poznawania i dowodzenia znów domaga się uchwycenia swoistości swych metod badawczych, których nie można „przykrawać" i zubażać na modłę tych, co zostały do tej pory zanalizowane. Zadania, jakie tu czekają, są niezwykle trudne, trzeba je jednak podjąć, jeśli filozofia ma sprostać stawianym współcześnie postulatom naukowości i nie chce zatracić metodologicznej „samowiedzy".

Rozważania na temat zastosowania logiki do filozofii S. Kamiński

zamyka następującą konkluzją: „Instrumentalny charakter logiki zasadza się więc na tym, że nie jest ona gotową maszynką, po wrzuceniu do której otrzymałoby się rozwiązanie filozoficznych problemów, ale też logika nie stanowi jedynie wstępnego ćwiczebnego przeszkolenia potrzebnego do uprawiania filozofii. Wypracowała wiele narzędzi i metod, jeśli niezupełnie gotowych to przynajmniej wzorczo analogicznych, względnie ogólnych, wymagających tylko — po uprzedniej akomodacji — odpowiedniej adaptacji przy opracowywaniu specyficznej semiotyki języka i metodologii filozofii klasycznej" (s. 83).

Na czym jednak polega ten szczególny charakter filozofii, zwłaszcza zaś metafizyki, który domaga się „akomodacji" odpowiednich dziedzin logiki, jeśli mają się one na coś w filozofii przydać? Wspomnieliśmy, że jeden z rysów swoistych tradycyjnej metafizyki zasadza się m. in. na tym, że posługuje się ona pojęciami analogicznymi i transcendentalnymi (a więc takimi jak byt, jedność, prawda, dobro), w przeciwieństwie do innych nauk, dla których właściwe są pojęcia uniwersalne. Tej właśnie sprawie poświęcony jest artykuł M. A. Krąpca pt. *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń* (t. VII, z. 1). Autor zwraca uwagę na różnice zachodzące między tymi dwoma rodzajami pojęć w aspekcie ich struktury (przy czym omawia także sposób ich powstawania), ich treści i ich zakresu. Pojęcia transcendentalne nie powstają, jak pojęcia uniwersalne, drogą abstrakcji, lecz drogą separacji, która uwzględnia zarówno treść, jak i istnienie rzeczy. Toteż pojęcie transcendentalne jest w swej strukturze nie tyle prostym pojęciem, ile sądem, wyrażającym istotną treść (esencjalną i egzystencjalną) bytu. Konsekwencją takiego ujęcia rzeczywistości jest także treść pojęcia transcendentalnego, odnosząca się analogicznie do czegokolwiek, jeśli tylko to coś (cokolwiek) istnieje. Treść ta jest wobec tego różna od treści pojęć uniwersalnych, ujmujących jednoznacznie niektóre aspekty (cechy istotne, elementy, relacje, struktury) rzeczy. Trzecia różnica wreszcie, różnica od strony zakresu, polega na tym, że pojęcia transcendentalne odnoszą się do całości rzeczywistości, podczas gdy pojęcia uniwersalne określają pewne klasy przedmiotów, ze względu na jednoznacznie wyróżnione w nich cechy wspólne, najczęściej tzw. cechy gatunkowe.

Artykuł Krąpca, choć niełatwy w czytaniu przez nie zawsze precyzyjnie określoną i niekiedy zbyt obrazową terminologię, stanowi ważny krok w kierunku zrozumienia istoty pojęć transcendentalnych. Najważniejszym, choć chyba także najbardziej dyskusyjnym, osiągnięciem tego artykułu wydaje się uznanie pojęć transcendentalnych za pewnego rodzaju sądy oraz wykazanie, że różnice zakresowe, na które najczęściej zwraca się uwagę przy przeciwstawianiu pojęć transcendentalnych

uniwersalnym, są tylko konsekwencją bardziej podstawowych różnic strukturalnych, jakie między nimi zachodzą.

W innym niż Krąpiec, bo w ściśle metodologicznym aspekcie, zajmuje się swoistością metafizyki S. Kamiński w rozprawie pt. *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*. Autor, zastanawiając się nad charakterem naczelnych twierdzeń metafizyki i nad ewentualnością wywodzenia z nich twierdzeń pochodnych dochodzi do wniosku, że na terenie tej nauki nie można mówić o jakimś dowodzeniu w sensie ścisłym, zwłaszcza dowodzeniu dedukcyjnym, i że właściwie wszystkie tezy metafizyki są w pewnym sensie pryncypiami. Analizując tezy metafizyki nie da się wskazać na takie, które byłyby absolutnie pierwsze, i które można by uznać bez odwoływania się do jakichś tez innych, często nawet tych, które wydają się „późniejsze". Między tezami metafizyki nie zachodzą więc stosunki dedukcyjnego wynikania, a taki stan rzeczy z góry przekreśla marzenia o aksjomatyzacji tej nauki. Nie znaczy to jednak, by między tymi tezami nie zachodziły żadne związki logiczne, można bowiem ustalić przynajmniej częściowe zależności między nimi. Jednolity zaś charakter tych twierdzeń gwarantowany jest natomiast tym, iż każde z nich „kontrolowane" jest w aspekcie swej zgodności z metafizycznym pojęciem bytu (które, w myśl koncepcji Krąpca jest właściwie sądem!).

Innym problemom metodologicznym metafizyki poświęcona jest rozprawa tegoż autora pt. *O definicjach w systemie metafizyki ogólnej* (t. IX, z. 1) oraz praca W. Marciszewskiego *W sprawie konieczności logicznej twierdzeń metafizyki*, (t. VII, z. 1) w której autor — wbrew Hume'owi i neopozytywistom — wykazuje możliwość twierdzeń zarazem realnych i koniecznych — takimi zaś twierdzeniami operuje właśnie metafizyka.

Drugi, bardzo interesujący artykuł W. Marciszewskiego zatytułowany *O metodę filozofii. Rozważania na tle substancji i przypadłości* (t. VIII, z. 1) poświęcony jest próbie ustalenia sposobów weryfikowania twierdzeń w metafizyce. Poddawszy krytyce metody dowodzenia, jakie stosuje się najczęściej w tradycyjnie opracowywanych podręcznikach, autor pokazuje na przykładzie procedury uznawania twierdzenia o „złożeniu" bytu z substancji i przypadłości, jak można poprawnie uzasadnić tezy metafizyczne. Zdaniem autora istnieją tu dwie prawomocne metody. Pierwsza polega na analizie pojęć występujących w zdaniach, będących składnikami teorii tłumaczących wyniki poznawcze przedstawione w prostych sądach spostrzeżeniowych. Jeśli w wyniku takiej analizy okaże się, iż pojęcia te są nieodzowne dla wytłumaczenia (czy porządkowania) danej nam poznawczo rzeczywistości, wówczas i tezy, w których one występują, uznać będzie można na terenie naukowo uprawianej metafizyki. Druga metoda weryfikacji tez metafizyki polega na eliminacji

rozwiązań alternatywnych, w wyniku której uprawomocnione zostaje tylko jedno z możliwych rozwiązań. Sposoby eliminacji (m. in. poprzez sprowadzanie do absurdu) doczekać się jednak winny dokładniejszej analizy.

Jakkolwiek nie wydaje się, by przedstawione przez autora sposoby weryfikacji tez metafizyki wyczerpywały wszystkie możliwości w tym względzie, te zaś, którymi się zajął, nie są pozbawione trudności (pozostaje np. problem zagwarantowania zgodności sądów spostrzeżeniowych z bezpośrednimi danymi doświadczenia, problem stosunku pojęć teorii „tłumaczącej" do rzeczywistości — czy stosunek ten jest tylko pośredni czy także bezpośredni?, a także problem wyboru między różnymi możliwymi systemami pojęć, „dobrze" tłumaczących czy porządkujących rzeczywistość), to jednak trzeba uznać artykuł W. Marciszewskiego za cenny przyczynek do pełniejszego opracowania metod, które znajdują zastosowanie przy uprawianiu filozofii.

Kilka zamieszczonych w „Rocznikach filozoficznych" artykułów zajmuje się bliżej stanowiskiem metafizyki w systemie nauk oraz jej stosunkiem do innych nauk filozoficznych. Należy tu m. in. rozprawka M. A. Krąpca *Podstawy klasyfikacji poznania i nauk. Próba interpretacji myśli św. Tomasza z Akwinu w komentarzu: „In Boethium De Trinitate"* (t. IX, z. 1), w której autor charakteryzuje sposoby poznawania stosowane w filozofii na tle innych nauk teoretycznych oraz ukazuje stanowisko tych nauk w całokształcie ludzkiego poznania. Należą tu także dwa artykuły A. Stępnia: *W sprawie stosunku między teorią poznania a metafizyką* (t. VII, z. 1) oraz *Metafizyka a ontologia* (t. IX, z. 1). W pierwszym z nich, zabarwionym wyraźnie polemicznie, autor wyróżnia szereg stosunków, jakie zachodzić mogą między teorią poznania a metafizyką i następująco streszcza swoje stanowisko w tej sprawie: „Metafizyka wyprzedza teorię poznania pod względem czasowym, albowiem prawdą jest, że najpierw poznajemy rzeczywistość a potem dopiero zastanawiamy się nad przebiegiem i wartością tego poznania. (...) W aspekcie metodologicznym obie nauki są niezależne; tzn. żaden fragment metafizyki nie musi swych przesłanek czerpać z teorii poznania, i na odwrót, żaden fragment teorii poznania nie musi szukać uzasadnienia w metafizyce. Natomiast w aspekcie epistemologicznym teoria poznania jest pierwsza wobec metafizyki; tzn. teoria poznania własnymi środkami ocenia siebie samą i metafizykę, natomiast metafizyka nie ocenia ani siebie samej ani teorii poznania" (s. 90—91).

Drugi artykuł, *Ontologia a metafizyka*, poświęcony jest odpowiedzi na pytanie, czy ontologia, jako odrębna dyscyplina filozoficzna, potrzebna jest w ogóle na terenie metafizyki tomistycznej. Autor pytania tego nie rozstrzyga, ograniczając się do podania argumentów *pro*

i *contra*. Praca zawiera także akcenty polemiczne, wymierzone przeciwko koncepcji metafizyki R. Ingardena.

Wspomniane powyżej rozprawy, których tematyka obraca się w kręgu metodologicznych zagadnień filozofii, nie wyczerpują jednak treści prezentowanych tu zeszytów „Roczników filozoficznych". Rezygnując z ich omówienia, ograniczamy się do zasygnalizowania tytułów pozostałych rozpraw. Są to — w t. VII, z. 1: Ks. S. Adamczyk, *Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa;* t. VIII, z. 1: Ks. S. Kamiński, *Kwantyfikacja terminów w zdaniach logiki tradycyjnej;* o. M. A. Krąpiec, *Dwie podstawy tłumaczenia problemu zła;* Ks. S. Adamczyk, *Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu;* Ks. Marian Jaworski, *Poznanie symboliczne Boga u Romano Guardiniego;* Ks. K. Kłósak, *Dowód św. Tomasza na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Analiza i próba krytycznej oceny;* M. Gogacz, *Czy według Henryka z Gandawy jest możliwe poznanie czystej prawdy bez pomocy oświecenia.* A. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego* (jest to obszerna recenzja książki M. A. Krąpca *Realizm ludzkiego poznania).* Tom IX, zeszyt 1: Ks. C. Wojtkiewicz, *O przedmiocie logiki u Jana od św. Tomasza;* Ks. S. Adamczyk, *Udział stworzenia w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego;* G. Rosińska, *Spór o relację transcendentalną;* T. Kwiatkowski, *Prawo tożsamości u Arystotelesa;* A. Stępień, *Co to jest metafilozofia? ;* H. Bortnowska, *Z problematyki metafilozoficznej u Ducasse'a.*

Omawiane zeszyty tomów VII i IX zawierają ponadto szereg recenzji oraz bardzo obfite bibliografie pozycji z zakresu teorii i metodologii metafizyki.

Władysław Stróżewski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

IN HOC
SIGNO
VINCES